UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

BINDING LIST JUN 1 1921

239 I

Revue de Métaphysique et de Morale

COULOMMIERS
Imprimerie PAUL BRODARD

P
Philos
R

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

VINGT-SIXIÈME ANNÉE — 1919

Secrétaire de la Rédaction : **M. XAVIER LÉON**

165183
19/9/21

Librairie Armand Colin
103, Boulevard Saint-Michel, Paris, 5e

B
2
R2
année 26

CRITIQUE DE MOI-MÊME[1]

I

Ce qu'on ne trouvera pas, et ce qu'on trouvera dans ces pages.

Je suis entré dans ma cinquantième année, et j'ai cru favorable cet instant de ma vie pour jeter un regard, en arrière, sur le chemin parcouru, en avant, sur celui qui me reste à parcourir pendant les années d'activité dont je disposerai encore.

Mais je n'ai pas l'intention d'écrire mes *confessions*, mes *souvenirs*, ou mes *mémoires*.

Mes confessions, un examen moral de moi-même? Non; car autant j'estime utile de se confesser à chaque instant, de voir clair en soi-même dans le moment où l'on agit, autant il me semble inutile de vouloir porter sur sa propre vie un jugement universel. A moins que l'on veuille savoir si l'on est digne ou indigne du paradis ou du purgatoire, je ne vois pas à quoi ces confessions générales peuvent servir, si ce n'est peut-être à satisfaire la vanité de l'individu. Qu'il se contemple avec complaisance, ou encore qu'il s'accuse, se condamne et gémisse, la vanité est toujours là; car dans les deux cas il s'attribue beaucoup plus d'importance qu'il n'en a. Quand en outre on essaie de répondre avec une conscience scrupuleuse à la question de savoir si l'on a été bon ou méchant, on s'aperçoit bientôt qu'on s'aventure sur un terrain perfide, et qu'à vouloir prononcer un jugement de ce genre, on balance entre les deux risques contraires de se flatter et de se calomnier. La raison est toujours la même. L'individu, pris en soi et à part du tout, est peu de chose, de sorte qu'il est difficile de ne pas

1. Ces pages, écrites en 1915, ont été imprimées à Naples, en 1918, sous le titre *Contributo alla Critica di me stesso*. Mais cet opuscule n'a été tiré qu'à cent exemplaires, et n'a pas été mis dans le commerce. Nous remercions M. B. Croce pour nous avoir autorisés à faire bénéficier le public français d'un ouvrage qui était, à proprement parler, inédit. — *N. D. L. R.*

oublier, non seulement pour le compte d'autrui, mais pour son propre compte, la plupart des actions passées et des sentiments qui les ont provoquées : dans l'effort même que l'on fait pour s'en ressaisir et pour en composer comme un tableau, on risque de leur donner la coloration des sentiments présents, favorables ou défavorables, et de les transformer en une image de fantaisie, qui bientôt se brouille, et que finissent par dissiper les doutes de l'autocritique.

Mes souvenirs? Pas davantage. Car quelles que soient les impressions de tendresse et de mélancolie que m'inspire le souvenir du passé, je ne me sentirais en droit de livrer ces sentiments personnels au public que si je me croyais poète, si ces sentiments formaient le centre d'attraction de mon être et étaient l'objet de mes meilleures vertus spirituelles. Certes, le passé me fait souvent rêver. Mais ce sont des rêves courts et rapides, vite refoulés par les nécessités de mon travail, qui n'est pas le travail d'un poète. Si je m'y attardais donc, si, au lieu de réserver ces souvenirs pour mes entretiens avec moi-même, je voulais leur donner la forme d'un livre ou d'un discours explicite, je courrais de nouveau tous les périls des confessions vaines et vaniteuses, et je mériterais l'ennui qu'inspirent ceux qui veulent intéresser le prochain à leurs propres affaires, à leur propre individualité éphémère.

Mes mémoires enfin? En aucune manière. Car les mémoires sont une chronique de notre vie, de la vie des hommes avec qui nous avons collaboré, que nous avons pu observer et connaître, et des événements auxquels nous avons pris part. On écrit ses mémoires quand on croit pouvoir léguer à la postérite quelques faits importants, qui, faute de cela, seraient perdus. Mais l'histoire de ce qui, dans ma vie, mérite d'être noté, est tout entière dans la chronologie et dans la bibliographie de mes travaux littéraires. Et, n'ayant participé ni comme acteur ni comme témoin à d'autres événements que ceux-là, je n'ai rien ou presque rien à dire sur les hommes que j'ai connus et sur les choses que j'ai vues.

Qu'écrirai-je donc si je ne veux écrire ni confessions, ni souvenirs, ni mémoires? J'essaierai simplement d'ébaucher la *critique*, et par conséquent l'*histoire* de moi-même, c'est-à-dire du travail qui a constitué, comme pour n'importe quel autre individu, ma collaboration au travail de la collectivité, l'histoire de ma « vocation » ou de ma « mission ». Paroles dont j'ai atténué déjà ce qu'elles pourraient avoir de présomptueux quand j'ai dit que tout homme par-

ticipe au travail de la collectivité, que tout homme a sa vocation et sa mission propre et peut en raconter l'histoire. Quoiqu'il soit évident que si je m'étais uniquement occupé de mes affaires personnelles et du gouvernement de ma famille, ou, pis encore, s'il m'était échu de remplir la peu édifiante mission du viveur, je ne songerais pas maintenant à prendre la plume pour me raconter. Et pourquoi, en somme, après avoir composé tant d'essais de critique historique sur des écrivains contemporains ou anciens, en essayant de discerner, de comprendre le développement de ce qu'il y a en chacun d'eux de personnel et d'original, ne composerais-je pas un *Essai sur moi-même*? J'entends la réponse : « Laisse aux autres le soin de parler de toi ». Certes, je les laisse libres de parler de moi, toutes les fois qu'il leur plaira; mais afin qu'ils puissent le faire avec une documentation plus importante, une précision plus grande, et aussi une sévérité plus avertie, je leur dirai ce que je sais de mon œuvre, bien persuadé que ce faisant je leur fournirai tel détail qui leur aurait très probablement échappé, ou qu'ils auraient eu de la peine à découvrir, quoiqu'il soit hors de doute qu'il m'en échappera d'autres qu'ils sauront certainement saisir.

Insistons surtout sur ce point : je ne saurais, pour me juger moi-même, me placer à un point de vue qui me dépasse moi-même. Car il est évident que, si je puis juger mon passé en me plaçant au point de vue du présent, je ne puis me transporter dans l'avenir pour juger mon présent. Il est donc inévitable que les pages qui vont suivre aient parfois l'aspect d'une apologie, d'une justification de mon œuvre. Cela, dis-je, est inévitable, parce que, si même le progrès de ma pensée me poussait à condamner mon œuvre passée, c'est toujours au point de vue du présent que je la condamnerais : je me trouverais donc, par cela même, justifier les actes et les expériences qui, dans le passé, m'ont conduit jusqu'au stade actuel, et supérieur, de ma pensée. Qu'on n'aille donc pas attribuer aux suggestions de l'amour-propre ce qui n'est que l'effet d'une nécessité intrinsèque et logique.

II

Les hasards de ma vie et ma vie intérieure.

Si je remonte aux temps de ma lointaine enfance pour y chercher les premiers indices de l'être que j'étais appelé à devenir, qu'est-ce que je retrouve au fond de ma mémoire? C'est l'avidité avec

laquelle je réclamais et j'écoutais toutes sortes de contes. C'est la joie éprouvée à la lecture des premiers romans et des premiers livres d'histoires qui tombèrent ou qui furent mis entre mes mains. C'est l'amour du livre lui-même dans sa matérialité, si bien qu'à six ou sept ans je ne connaissais pas de plus grand bonheur que d'entrer avec ma mère dans la boutique d'un libraire, et de regarder en extase les volumes rangés sur les rayons, de suivre, le cœur palpitant, ceux que le libraire portait sur le comptoir pour nous les faire choisir, et de rapporter à la maison les nouvelles et précieuses acquisitions : l'odeur même du papier imprimé me causait une douce volupté. Ma mère avait gardé de la tendresse pour les livres qu'elle avait lus au temps de son adolescence, dans sa maison des Abruzzes, et qui étaient presque tous des livres romantiques. Avant d'atteindre mes neuf ans je connaissais ainsi toute cette littérature depuis les récits du chanoine Schmidt jusqu'aux romans de Mme Cottin et de Tommaso Grossi, qui étaient alors mes préférés. Je me rappelle qu'un jour où l'on parlait, entre écoliers, d'entreprises militaires, je déclarai sentencieusement qu'il y avait eu deux grands guerriers : Malek-Adel et Marco Visconti. Ma mère aimait aussi l'art, les monuments anciens, et c'est à elle que je dois le premier éveil de mon intérêt pour les choses passées : je me souviens des pèlerinages que nous faisions ensemble dans les églises napolitaines, nous arrêtant devant les tableaux et les tombes. Pendant toute mon enfance j'eus toujours comme un cœur dans mon cœur : et ce cœur, ce penchant intime et choyé, c'était la littérature, ou pour mieux dire, l'histoire.

Mais si je trouvais chez moi, dans ma famille, des exemples de paix, d'ordre, de travail incessant dans la personne de mon père toujours renfermé dans son bureau, absorbé du matin au soir par l'administration de ses terres, et de ma mère, chaque matin levée la première, allant et venant afin de tout ranger et de donner un coup de main aux bonnes, il y manquait un écho, si faible fût-il, de la vie publique et politique. Mon grand-père avait été un noble et rigide magistrat, dévoué aux Bourbons; mon père se conformait à la maxime traditionnelle des honnêtes gens de Naples : que les gens comme il faut doivent s'occuper de leur famille et de leurs affaires, sans se mêler, fût-ce de loin, aux intrigues de la politique. Sur leurs lèvres je recueillais l'éloge de Ferdinand II qui était un « bon roi » trop calomnié, et de Marie Christine qui était une « sainte ».

Quant aux noms des hommes du Risorgimento, je ne les entendais prononcer que rarement, et toujours sur un ton de réserve et de méfiance, quelquefois même de moquerie à l'adresse des libéraux bavards et des « patriotes » d'affaires.

Un jésuite qui fut pendant quelque temps le confesseur de ma mère lui conseilla de lire, et de me faire lire, les romans du Père Bresciani, qui m'inspirèrent une tendre admiration pour les pittoresques zouaves pontificaux et une aversion équivalente pour les « gris » piémontais. Les deux Spaventa étaient, il est vrai, des cousins de mon père. Mais nous avions presque complètement rompu avec l'un d'entre eux, Bertrando, ancien prêtre et dont ma grand'mère et ma tante paternelle racontaient, non sans scandale, qu'il avait célébré la messe dans notre maison. Lorsque quelques années plus tard je me préparai à aller à l'Université, ma mère me prit à part et me recommanda de ne pas suivre les cours de Spaventa : elle avait peur que son enseignement ne détruisît en moi les principes de la religion. Je désobéis. J'écoutai quelques cours inoffensifs de Spaventa sur la logique formelle, mais sans oser dire qui j'étais; et il mourut, précisément vers cette époque, sans avoir su que, parmi la foule de ses auditeurs, un de ses neveux s'était dissimulé.

Avec Silvio aussi nous étions en froid, mon père ayant été blessé par son allure hautaine, sa parole mordante, par la manière qu'il avait de regarder de très haut son cousin, tout entier possédé par l'amour de la terre, et sourd à la politique.

Cette atmosphère politique dont j'étais privé dans ma famille me manqua au collège aussi. J'y entrai quand j'avais un peu plus de neuf ans, et c'était un collège catholique. Non pas en vérité un collège de jésuites; l'éducation morale et religieuse y était honnête sans superstition et sans fanatisme. Mais ce n'en restait pas moins un collège de prêtres, avec une importante clientèle aristocratique et bourbonisante, dont l'italianisme atteignait l'extrême limite de son audace quand elle ressuscitait les idéaux du néoguelfisme[1], qui avait séduit quelques-uns des directeurs ecclésias-

1. Mouvement intellectuel et politique italien qui date des années qui précèdent 1848 et représente la conciliation des idées libérales et nationales avec la papauté (Manzoni, Troya, Balbo, Gioberti, Tosti, etc.). Cette école historique et politique préconisait l'alliance des communes italiennes du moyen âge avec la papauté dans la lutte contre les Allemands. Une tentative fut faite, en 1848, pour réaliser cet idéal : Pie IX donna une constitution à son peuple et envoya ses soldats combattre l'Autriche. Les événements qui suivirent furent la faillite du néoguelfisme (*N. d. t.*).

tiques au temps de leur jeunesse. En 1876, l'année de mon arrivée, on célébra en réunion publique le centenaire de Legnano; et à ces réunions, ou aux distributions de prix solennelles, le grand survivant du néo-guelfisme, l'abbé Tosti, ne manquait jamais d'intervenir; il épingla même plus d'une petite médaille à ma veste de collégien. Les révolutions, les conspirations, 48, 59, 60, Cavour, Mazzini et Garibaldi, restèrent pour moi, tant que je demeurai dans ce collège, de simples mots, compris tant bien que mal, et leur réalité historique, leur signification idéale furent une découverte que je dus faire ensuite par moi-même, sur le seuil de la jeunesse.

C'est à ces circonstances que j'attribue, du moins en partie, la lenteur relative avec laquelle se développèrent en moi les sentiments, les idéaux politiques, pendant longtemps éclipsés par le goût des lettres et de l'érudition. Mais tout défaut entraîne sa contre-partie, et c'est à ces mêmes circonstances que je crois devoir attribuer ma défiance persistante à l'égard des légendes politiques tendancieuses, mon dégoût pour la rhétorique soi-disant libérale, mon horreur de la grandiloquence oratoire et de tout ce qui jette de la poudre aux yeux, avec une estime équivalente pour ce qui est utile et solide, sans acception de parti.

Pendant mes années de collège, en dehors de cet amour dont j'ai parlé pour les lettres et pour l'histoire, j'eus des élans fugitifs d'ascétisme, ou plutôt de brèves résolutions de vie dévote. J'éprouvai parfois des remords parce que je n'arrivais pas à mettre en pleine pratique les préceptes de la religion, surtout celui qui nous commande d'*aimer* Dieu et non pas seulement de le *craindre*. Car je le craignais bien dans les peintures terrifiantes des peines de l'enfer, mais je n'en embrassais pas l'image aimable, trop abstraite pour mon esprit. Des confessions que j'étais tenu de faire tous les samedis, selon la règle du collège, je ne conserve d'autre souvenir qu'un pénible souci d'exactitude (j'en venais à noter sur des bouts de papier mes péchés de la semaine) et aussi, une seule fois, un acte sincère de contrition, quand j'appris la nouvelle, fausse ou vraie, des tristes conditions où un pauvre prêtre, notre « préfet », était tombé, après avoir été congédié par le directeur à la suite d'une rébellion organisée (non sans perfidie enfantine) par nous autres collégiens.

En classe, j'étais toujours parmi les premiers. Ayant beaucoup lu avant d'entrer au collège, je ne commettais pas ces fautes d'ortho-

graphe dont les cahiers de mes camarades étaient remplis, je n'avais aucun effort à faire pour comprendre et retenir ce que le maître nous dictait : je recueillis ainsi de faciles lauriers. Une certaine espièglerie m'ayant valu, à plusieurs reprises, une réputation d'indiscipline, mes maîtres s'étonnaient, dans leurs remontrances, du contraste qu'ils constataient entre ma conduite en classe et ma conduite en chambrée. Mais ces échauffourées de collège m'apprirent qu'il est bon de respecter le prochain, qui a d'ailleurs des ongles pour se défendre. Me rappelant cela, me rappelant aussi les sentiments enfantins de fidélité et d'honneur qui naissent de la vie en commun avec des contemporains d'humeurs diverses, je n'ai jamais pu me joindre aux récriminations dont on accable si souvent l'internat, et la préférence qu'on accorde à l'éducation familiale.

Je fis mes dernières années de classe comme élève externe du collège, et c'est vers cette époque que je subis ma crise religieuse, soigneusement cachée par moi à ma famille, et à mes amis mêmes, comme une honteuse infirmité. Cette crise ne fut provoquée ni par des lectures impies, ni par des insinuations perfides (ainsi que les dévots aiment à le croire et à le dire), ni par la parole de philosophes tels que Spaventa, mais par le directeur du collège lui-même, ecclésiastique pieux et théologien savant, qui eut l'imprudence de vouloir nous administrer, à nous autres lycéens (afin de nous raffermir dans la foi), quelques leçons sur ce qu'il appelait la « philosophie de la religion » : levain jeté dans mon esprit, inerte jusque-là en face de ces problèmes. L'ébranlement de ma foi m'inspira une assez grande tristesse et beaucoup d'inquiétude. Je recherchai (comme le malade cherche une médecine) des livres d'apologétique qui me laissèrent froid ; quelque adoucissement me fut apporté par les œuvres d'hommes sincèrement religieux : les *Prisons* de Pellico, par exemple, dont je baisai parfois les pages dans un transport de joie. Et puis.... Et puis je m'étourdis, emporté par la vie, sans plus me demander si j'étais ou si je n'étais pas croyant, continuant à accomplir, par habitude et par respect des convenances extérieures, certains rites, jusqu'au jour où, peu à peu, je les abandonnai. Je m'aperçus alors, et je me dis clairement à moi-même que j'étais complètement affranchi des croyances religieuses.

C'est alors aussi que je goûtai les premières satisfactions de la vanité littéraire. Car, passionné comme je l'étais pour les livres,

et déjà collectionneur d'éditions anciennes et rares, je passais pour un érudit. Grand lecteur de journaux littéraires, surtout du *Fanfulla della domenica* de Martini (genre alors très nouveau en Italie et qui eut une influence bienfaisante), j'introduisais dans mes compositions le style dégagé de ces journaux; style qui convenait mieux à mon tempérament que le style poétique et emphatique pour lequel ni alors ni plus tard je n'ai jamais eu de penchant. Et, quoique je ne fus pas sans discerner en moi une certaine sécheresse, une certaine pauvreté d'expression, et que le style abondant de tel de mes camarades m'inspirât quelque envie, cette sécheresse, j'en ai conscience aujourd'hui, n'était pas un mauvais indice, étant associée à un souci de rigueur logique, à un scrupule de sincérité qui m'empêchait de forcer ma pensée et de m'abuser moi-même. J'écrivais parfois des « Esquisses », selon la mode du jour, et des invectives satiriques, mais surtout des essais critiques qui parurent en 1882 dans un journal littéraire et que j'ai plus tard réédités dans une petite brochure tirée à peu d'exemplaires sous ce titre : *Le premier pas.* Je lus et je relus vers cette époque les volumes de De Sanctis et de Carducci; mais si, dès cette époque, je dus à De Sanctis quelques-unes de mes idées directrices en matière de jugement littéraire, son humeur exquise et tempérée ne me retint pas; les attitudes violentes et agressives de Carducci avaient bien plus d'attrait pour moi. Je m'efforçai même d'imiter ce dernier en manifestant un certain dédain pour la mollesse et la frivolité de la bonne société (dédain auquel ceux de mes camarades qui appartenaient au beau monde offraient une cible facile) et en adoptant une sorte d'idéal révolutionnaire, bien superficiel en vérité, bien dépourvu de profondeur morale.

Le tremblement de terre de Casamicciola, où je perdis mes parents et ma sœur unique, amena une brusque interruption et un profond bouleversement dans ma vie de famille. Je restai moi-même enterré sous les décombres pendant de longues heures, avec plusieurs membres brisés. A peu près guéri, je me rendis à Rome avec mon frère, dans la maison de Silvio Spaventa qui avait bien voulu devenir notre tuteur. Acte dont je ne compris que plus tard toute la valeur : Spaventa, qui était plongé corps et âme dans la politique, et qui n'avait pas, pendant les dernières années, entretenu des relations cordiales avec mon père, sentait cependant qu'il était de son devoir de prendre sous sa protection les deux jeunes

survivants d'une famille qui l'avait, quand il était jeune lui-même, entouré de soins affectueux.

A Rome, je fus d'abord comme ahuri, dans cette société si différente de celle où j'avais vécu jusqu'alors. Je vivais chez un homme politique influent. Je le voyais entouré de députés, de professeurs, de journalistes. J'écoutais des discussions sur la politique, sur le droit, sur les sciences, et je recevais l'écho direct des débats et des querelles parlementaires (la maison était située Via della Missione, à côté du palais de Montecitorio). Rien ne m'avait préparé à comprendre cette nouvelle forme d'existence, et la politique de ces années-là (les années du ministère Dépretis, 1884-85), criblée de sarcasmes par Spaventa et par ses amis et visiteurs, n'était pas faite pour ranimer ma confiance, pour allumer en moi l'enthousiasme, pour me tirer, en un mot, de l'état d'abattement dans lequel j'étais tombé. L'étourdissement causé par le malheur qui m'avait frappé, l'état maladif de mon organisme, qui ne souffrait d'aucun mal déterminé et qui semblait les subir tous, le manque de clarté sur moi-même et sur la voie que je devais choisir, l'incertitude des idées que je me faisais sur les fins et sur le sens de la vie, et d'autres angoisses encore propres à la jeunesse, me privaient de toute gaîté, de toute espérance, me portaient à croire que j'étais fané avant d'avoir fleuri, vieux avant d'avoir été jeune. Ces années furent les années les plus douloureuses, les plus sombres de ma vie, les seules années où souvent, le soir, en posant la tête sur l'oreiller, j'ai fortement désiré ne pas me réveiller au matin, où des idées de suicide ont même traversé mon esprit. Je n'eus pas d'amis. Je ne pris part à aucune sorte de divertissements, je ne vis pas même une seule fois Rome le soir. J'allais à l'Université suivre le cours de jurisprudence, mais sans y prendre d'intérêt, sans même être un élève appliqué, sans me présenter aux examens. Ce que je préférais, c'était m'enfermer dans les bibliothèques, surtout dans la Casanatense, tenue à cette époque par les dominicains, et dont je crois voir encore les tables munies d'encriers à gros tampon, de poudre à sécher dorée et de plumes d'oie ; et j'y faisais des recherches dans de vieux livres sur des thèmes choisis par moi, selon des méthodes et des procédés que j'inventais pour mon usage, non sans incertitudes, sans erreurs, sans défauts et sans excès. Je m'imposai divers sujets d'étude, mais c'était en désordre : je commençais, j'abandonnais, je reprenais. Et ce n'était pas une force

impérieuse qui m'entraînait tantôt d'un côté tantôt de l'autre, c'était que je ne savais pas travailler. Je n'avais ni la docilité de l'élève, ni cette sûreté, cette vigueur qui caractérise l'autodidacte.

Pendant la seconde année de mon séjour à Rome, je pris le parti de suivre les leçons de philosophie morale d'Antonio Labriola, que je connaissais déjà, car il fréquentait assidûment la maison de Spaventa, et que j'admirais beaucoup au cours des conversations du soir : pétillant d'esprit, et débordant de théories nouvelles. Et ces leçons vinrent, d'une manière inattendue, répondre au besoin angoissé que j'éprouvais de me refaire, sous une forme rationnelle, une croyance à la vie, à ses fins et à ses devoirs. Car j'avais perdu la foi, et d'autre part je ne me faisais pas d'illusions au sujet des théories matérialistes, sensualistes, associationistes, par lesquelles je me sentais assiégé. Je voyais nettement qu'elles impliquaient la négation fondamentale de toute moralité, réduite par ces théories à un égoïsme plus ou moins dissimulé. La morale herbartienne de Labriola sut rétablir dans mon âme la majesté de l'idéal, du *devoir être*, opposé à l'*être*, mystérieux dans cette opposition mais, pour cette raison même, intransigeant et absolu. J'avais l'habitude de résumer par écrit les leçons de Labriola, et de les ruminer dans ma tête le matin au réveil; et ce fut vers cette époque aussi que mon esprit fut le plus occupé par les concepts du plaisir et du devoir, de la pureté et de l'impureté, des actions mues et inspirées par le seul attrait de l'idée morale et de celles qui produisent l'apparence de la moralité sans être causées par autre chose que par des associations psychiques, des habitudes, des impulsions passionnelles. J'expérimentais ces oppositions sur moi-même en m'étudiant, en me réprimandant, et toute mes pensées d'alors ont passé, à bien des années d'intervalle et sous une forme théorique, dans ma *Philosophie de la Pratique*; le livre garde à mes yeux, en raison des souvenirs qui y sont associés, un caractère presque autobiographique, complètement dissimulé aux yeux du lecteur par la forme didactique de l'exposition.

Cependant, si je devais dire quelle était alors ma conception de la vie, je ne pourrais la définir que comme un pessimisme : car elle consistait d'une part dans le travail littéraire et érudit, accompli par goût naturel et pour faire quelque chose au monde, et d'autre part dans l'accomplissement des devoirs moraux, conçus surtout comme devoirs de compassion. Il y avait là de l'esprit chrétien, qui se mani-

festait notamment par une certaine peur d'être heureux, comme si le bonheur eût été une faute qui méritait un châtiment et qu'il fallait se faire pardonner. Et il y entrait aussi, je le compris plus tard, de l'égoïsme : car la vraie et haute compassion, la vraie bienveillance, c'est celle que nous pratiquons en nous mettant complètement en harmonie avec les fins du monde et en obligeant les autres aussi à tendre vers ces fins; le cœur qui est bon devient réellement, sérieusement bon dans la mesure où il acquiert une plus large et plus profonde intelligence des choses. Mais cette tristesse idéale répondait à l'état de mon âme, alors très déprimée. Tout en philosophant et en lisant, pour assister mon intelligence, quelques livres de philosophie, je ne pensais jamais, à cette époque, que cette tendance spontanée de mon esprit m'engageât dans la voie où je dépenserais un jour la plus grande partie de ma force, où j'éprouverais les meilleures joies et les consolations les plus grandes, où je trouverais ma vocation. Si je philosophais, c'était que j'y étais poussé par le besoin de moins souffrir, et de donner un peu de stabilité à ma vie morale et intellectuelle. Quelques petits écrits de cette époque recueillis par moi dans une autre brochure d'occasion sous le titre de *Juvenilia*, me font voir sous cet aspect fort bizarre d'érudit, de conteur, d'homme de lettres et de philosophe malgré lui.

Et non seulement je ne pris pas conscience de ma vocation philosophique, mais l'intuition que, malgré tout, j'en avais parfois, s'effaça presque quand je revins à Naples en 1886, quand mon existence redevint plus régulière et mon âme plus sereine — parfois même presque satisfaite. Je quittais la société politicienne de Rome, aigrie par les passions, pour trouver un monde entièrement composé de bibliothécaires, d'archivistes, d'érudits, d'esprits curieux : tout un groupe de personnes honnêtes, bonnes et douces; hommes presque tous âgés ou mûrs, qui n'avaient pas l'habitude de trop réfléchir, et auxquels je m'adaptai, je m'assimilai presque, extérieurement tout au moins. Pendant un certain nombre d'années on peut dire que je mis à peu de chose près en action les projets que j'avais ébauchés à Rome, vivant d'une vie consacrée entièrement aux recherches savantes, voyageant en Allemagne, en Espagne, en France, en Angleterre, mais toujours en qualité de savant et d'homme de lettres, et n'accomplissant mes devoirs sociaux, tels que je les comprenais alors, qu'avec une extrême paresse. Je

m'occupai pendant quelques années de mes affaires privées, mais sans y mettre autant d'amour et d'intelligence que mon père, et me contentant de tout régler de manière à avoir le moins d'ennuis possibles. La politique de mon pays se déroulait devant moi comme un spectacle auquel je ne songeais jamais à prendre une part active : c'est à peine si j'y participais par le sentiment et par la pensée. J'éprouvais un certain intérêt pour ce qu'on appelait alors la « question sociale », mais elle m'apparaissait également comme un problème de morale abstraite. Les spéculations philosophiques étaient reléguées dans un recoin de mon âme, d'où elles se faisaient entendre, de temps à autre, sur un ton de reproche, de rappel à une existence plus sévère. Et, mû par un sentiment chevaleresque à leur égard, j'en défendais les droits chaque fois (le cas s'en présentait souvent) que je les entendais tourner en ridicule par mes nouveaux amis. Faisant quelquefois un retour sur moi-même, j'essayais de lire un livre de philosophie (presque toujours allemand : la foi dans le « livre allemand » m'avait été inculquée par Spaventa, et Labriola l'avait renforcée). Mais je les comprenais mal et je me décourageais : car c'était toujours sur moi-même que je faisais retomber la faute de cette incompréhension, jamais sur l'inintelligibilité intrinsèque et sur l'artificialité de ces systèmes. D'autre part je respectais alors profondément les « professeurs de philosophie », bien persuadé qu'en leur qualité de spécialistes ils possédaient cette science occulte dont à grand'peine et par un coin j'étais arrivé à soulever le voile. J'ignorais que peu d'années plus tard je m'apercevrais avec stupeur et colère que la plupart de ceux-là ne possédaient rien, pas même ce peu qu'à force de désir de comprendre j'étais arrivé moi-même à acquérir. C'est avec un joyeux élan de toute mon âme et de mon intelligence que je revoyais Labriola, soit à Rome, soit à Naples quand il lui arrivait de passer par là; je buvais avidement ses paroles, je les approfondissais pour mon compte, j'en tirais parti pour mon travail. Mais en somme, à part ce bouillonnement caché, et quelques petites bulles qui montaient de temps en temps à la surface, pendant six ans, de 1886 à 1892, je vécus entièrement tourné vers le dehors, vers les recherches d'érudition; et c'est alors, entre autres choses, que je composai la plupart des récits recueillis plus tard dans le volume sur *La Révolution Napolitaine de 1799*, ma chronique historique des *Théâtres de Naples depuis la Renaissance jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, les

fragments d'un ouvrage sur *Le XVIIIe siècle à Naples*, qu'on peut lire dans mes *Profils et anecdotes du XVIIIe siècle*, quelques essais réunis dans le volume sur *La Littérature du XVIIe siècle* et d'autres écrits qui forment une série de *Curiosités historiques*. Je commençai à mes frais la publication d'une *Bibliothèque littéraire Napolitaine* et, avec quelques amis, la revue de topographie et d'histoire de l'art, la *Napoli Nobilissima*, où parurent plusieurs de mes *Histoires et légendes napolitaines*.

Ces travaux, si je les considère, dans un étroit domaine, non par rapport au progrès qu'ils peuvent avoir fait accomplir à la science historique, mais par rapport à moi seul et à mon développement spirituel, m'apparaissent aujourd'hui comme présentant certains caractères très positifs. Le plaisir que j'éprouvais à réveiller les images du passé satisfaisait en moi un besoin d'imagination juvénile, de rêve et de littérature ; les recherches pénibles et assidues qu'ils exigeaient m'imposaient, au service de la science, une stricte et laborieuse discipline. Et tout cela se manifestait également dans le zèle avec lequel je collaborais aux *Archives Historiques*, à la *Napoli Nobilissima* et que je mettais à projeter des collections et des éditions d'auteurs classiques.

Mais c'est surtout d'une manière négative que ces travaux contribuèrent au progrès de mon intelligence. Car je leur dois, je dois à la fougue avec laquelle je me jetai alors sur les anecdotes et les curiosités érudites, puis à l'impression de satiété qui suivit, la vigueur avec laquelle se développa le sentiment, renforcé mais non pas éteint dans mon cœur, que la science doit avoir une tout autre forme, une tout autre valeur que ces exercices érudits et littéraires, et que *nisi utile est quod facimus stulta est gloria*. Ce fut précisément après avoir publié les plus importants parmi les travaux que je viens d'énumérer, au moment où je faisais mon entrée publique dans le monde littéraire, recevant de divers côtés des compliments, des louanges et des encouragements, quand je me voyais déjà placé parmi les belles « espérances » de la bonne littérature italienne, c'est précisément à cet instant que l'aversion pour cette « bonne littérature » devint en moi le plus intense, si intense qu'elle frisait l'injustice, envers elle et envers moi-même.

Avec la publication de ces ouvrages j'eus l'impression d'avoir clos une période de ma vie, de devoir, dorénavant, faire quelque chose de plus sérieux, — de plus « intime », disais-je alors. Et comme

je n'avais pas découvert la cause vraie et fondamentale de mon mécontentement, je commençai à chercher ce sérieux, cette intimité, dans un nouveau travail qui me ferait sortir du cercle étroit et potinier de l'histoire municipale pour m'élever au point de vue plus élevé de l'histoire nationale. Mon objet, c'était de traiter l'histoire non pas comme histoire politique, mais comme histoire morale (pour employer mon vocabulaire de l'époque); j'entendais par là non pas comme chronique des événements, mais comme histoire des sentiments et de la vie spirituelle de l'Italie depuis la Renaissance jusqu'à nos jours. Et jugeant que l'exécution de cette histoire ne serait pas possible sans une connaissance approfondie des relations qui existèrent entre la civilisation italienne et celle des peuples étrangers, sans une étude de leur « influence » réciproque, je me mis (en manière de préparation au travail plus général qui était dans mes plans) à rechercher l'influence de l'Espagne sur la vie italienne, par de patientes recherches sur les littératures des deux pays, et en utilisant l'habitude que j'avais acquise de dépouiller des manuscrits et des livres plus ou moins rares. Du même coup je découvris des lacunes dans ma culture historique et littéraire et m'imposai la tâche de les combler. Mais comme j'avais fait cette découverte d'une manière matérielle et mécanique, et que c'est de la même manière que j'essayai de combler ces lacunes, j'en eus bientôt assez d'apprendre, à grand'peine et sans plan, des faits incohérents et inertes.

Ici encore la nature fut meilleur médecin que la médecine, et sans m'en rendre compte, en essayant d'échapper aux doutes qui m'assaillaient sur la meilleure méthode à suivre pour l'exécution de mon travail personnel comme de tout travail historique, en général, je me trouvai peu à peu conduit au problème de la nature de l'histoire et de la science; et je lus, à cette fin, un grand nombre de livres italiens et allemands sur la philosophie et sur la méthodologie de l'histoire; je lus aussi pour la première fois, la *Scienza Nuova*. Et comme depuis la lecture des ouvrages de De Sanctis, faite au lycée, et les essais d'étude de l'esthétique allemande auxquels je m'étais livré quand je suivais les cours de morale de Labriola à l'Université, mon esprit n'avait jamais complètement cessé de méditer sur ces sujets, il me fut aisé de rattacher le problème de l'histoire au problème de l'art.

C'est ainsi qu'après de longues vacillations et une série de solutions provisoires, en février ou mars 1893, j'ébauchai un soir, au

prix d'une longue journée d'intense méditation, un mémoire intitulé : *L'histoire ramenée au concept général de l'art*, qui fut pour moi comme une révélation de moi-même, parce que non seulement il me donna la joie de voir clair dans certains concepts où généralement règne beaucoup d'obscurité et de comprendre comment s'expliquent logiquement bien des orientations fausses, mais encore parce que je fus émerveillé par la facilité et la chaleur avec laquelle je l'écrivis : la chose me tenait au cœur, me venait du cœur; ce n'était plus, comme mes écrits antérieurs, un essai d'érudition plus ou moins indifférent ou frivole. L'intérêt que les critiques attachèrent au mémoire en question en dépit de son apparence paradoxale et très hardie pour ces temps de positivisme, les discussions qu'il souleva et au cours desquelles je me sentis plus d'une fois, et sans peine, supérieur à mes adversaires, contribuèrent aussi à ranimer mon courage. Cependant, même alors, je ne songeai pas à m'engager dans la voie des spéculations philosophiques; si bien que, après avoir mis un certain ordre dans mes concepts logiques et méthodologiques, je n'eus rien de plus pressé que de me plonger de nouveau dans les recherches nécessitées par l'histoire que j'avais en vue; et je passai presque toutes les années 1893 et 1894 à étudier les relations hispano-italiennes, sans parler de ma collaboration à la *Napoli Nōbilissima* et à d'autres revues du même genre, publiant aussi un grand nombre de mémoires et de notes qui préparaient le livre dont j'avais conçu la pensée. Et ce fut seulement par un autre de ces chocs imprévus et irrésistibles, de ces accès involontaires, ce fut pour donner, en quelque sorte, une forme plus ample et plus précise à une discussion que j'avais eue pendant un séjour à la campagne avec un professeur de philologie, que j'écrivis vers la fin de l'année 1894, en une quinzaine de jours, un petit volume de polémique sur la méthode de la *Critique littéraire*, et sur ce qu'elle était en Italie. Cet ouvrage fit grand bruit dans tout ce petit monde et me mit sur les bras plusieurs mauvaises affaires qui traînèrent pendant plusieurs mois.

Je me rappelle encore la stupeur du vieil érudit napolitain, Don Bartolommeo Capasso, quand il entendit tout le vacarme provoqué par l'hôte pacifique des archives de l'État, et le sourire avec lequel il m'appelait « un Garibaldi de la critique ». Mais ce petit livre était, lui aussi, dans mon esprit, un moyen de me définir à moi-même la méthodologie de l'histoire littéraire comme je l'avais déjà fait pour

l'histoire en général : un acte, en somme, de libération personnelle et non point le début d'un philosophe de l'art. Avant même que les polémiques se fussent apaisées, j'étais revenu à mes recherches hispano-italiennes, et, les ayant à peu près complétées pour toute la période du Moyen Âge et de la Renaissance, je m'embarquais sur le vaste océan du XVIIe siècle.

Mais à peine avais-je repris le fil de mon travail que Labriola m'envoyait de Rome, au mois d'avril 1895, en me priant de le lire et d'essayer de le faire imprimer, le premier de ses essais sur la conception matérialiste de l'histoire, l'essai sur le *Manifeste des Communistes*. Je le lus, je le relus, et je sentis, une fois encore, tout mon esprit s'enflammer; je ne pus m'arracher à ces pensées et à ces problèmes, qui prenaient racine et s'épanouissaient dans son âme. Les recherches sur l'influence de l'Espagne en Italie demeurèrent en suspens, presque abandonnées, et pendant plusieurs mois je me plongeai avec une indicible ardeur dans l'étude, ignorée par moi jusqu'à ce jour, de l'économie politique. Sans trop m'encombrer de manuels ou de livres de vulgarisation, j'étudiai les principaux classiques de cette science, j'aperçus tout ce qu'il y a, dans la littérature socialiste, qui dépasse le niveau du vulgaire, et, toujours tendu vers les points essentiels dont je voulais me rendre maître, vers l'éclaircissement des questions les plus difficiles, je me trouvai en peu de temps complètement au courant, à la grande surprise de Labriola qui fit bientôt de moi le confident de ses doutes et de ses tentatives pour donner aux conceptions socialistes une forme théorique plus exacte.

Et la surprise, je dirai même la stupeur de certains de mes amis, économistes de profession, fut également grande quand, au cours de conversations, ils s'aperçurent que c'était moi qui les mettais dans l'embarras. Car j'étais devenu tout à fait maître des concepts fondamentaux de leur science, et j'en déduisais les conséquences avec une inflexibilité, une intransigeance logiques, sur un terrain où sans doute ils avaient des connaissances plus étendues que moi mais non pas, comme les miennes, liées par un solide système. Et les études économiques qui, dans le marxisme, ne font qu'un avec la conception générale de la réalité, c'est-à-dire avec la philosophie, me donnèrent l'occasion de revenir sur les problèmes philosophiques, sur les problèmes de morale et de logique en particulier, et, d'une manière générale, sur la conception de l'esprit et sur

ses différents modes d'opération. Méditations qui, ainsi que mes études économiques, avaient toutes pour but final l'histoire à laquelle je projetai pendant un certain temps de revenir, armé comme je l'étais maintenant de ma connaissance de l'économie et du matérialisme historique; et j'avais déjà tracé les premières lignes d'une histoire de l'Italie méridionale conçue sur ce plan, dépouillant, à cette intention, des manuscrits et des chartes diplomatiques. Mais la pratique de la littérature marxiste, l'application que je mis pendant un certain temps à suivre les revues et les journaux socialistes italiens et allemands, m'ébranlèrent profondément et suscitèrent pour la première fois en moi un semblant de passion politique, me faisant éprouver une étrange sensation de nouveauté : tel celui qui, n'étant plus jeune, devient amoureux, et étudie sur lui-même le mystérieux processus de cette nouvelle passion. Je jetai au feu, du même coup, mon moralisme abstrait, et je compris que l'histoire avait le droit d'entraîner et d'écraser les individus dans son cours. Rien dans le milieu familial où j'avais été élevé ne m'avait prédisposé au fanatisme, rien non plus ne m'avait inspiré de sympathies pour le libéralisme courant et conventionnel de la politique italienne; j'avais été ensuite peu édifié sur le compte de cette dernière par les critiques, les satires et les invectives de Spaventa et de son groupe; il me sembla donc, en découvrant le matérialisme historique, découvrir une foi nouvelle, la foi dans la palingénèse du genre humain sauvé par et dans le travail.

Mais cette passion politique et cette foi ne durèrent pas. La foi fut détruite par la critique que je fis des concepts du marxisme, critique d'autant plus sévère qu'elle voulait être une défense et une rectification. Elle se manifesta par une série d'Essais composés entre 1895 et 1900, qui ont été réunis plus tard dans mon volume : *Matérialisme historique et économie marxiste*. La passion déclina parce que *Natura tamen usque recurrit* et que mon tempérament était celui de l'homme d'étude et de pensée.

Le tumulte de ces années-là eut pour moi ce bon résultat que mon expérience des problèmes humains en fut accrue et mon esprit philosophique fortifié. A partir de ce moment la philosophie eut une part de plus en plus grande dans mes études. Cela aussi parce que dans l'intervalle, m'étant un peu détaché de Labriola qui ne pouvait me pardonner certaines conclusions que je tirais de ses prémisses, j'entrai en correspondance et en collaboration avec Gentile,

que j'avais connu très jeune, étudiant à l'université de Pise, qui avait publié des comptes rendus de mes travaux sur la théorie de l'histoire et sur le marxisme, et qui s'était adressé à moi pour la réédition des ouvrages de Bertrand Spaventa. Avec Gentile je me sentis non seulement certaines affinités pratiques, mais des affinités d'évolution mentale et de culture. Car lui aussi avait débuté par des études littéraires, comme élève de d'Ancona, et s'était dressé aux recherches philologiques ; et, comme moi, il trouvait (et trouve encore) un rare plaisir à ce genre de travail qui ramène l'esprit au déterminé et au concret, qu'on peut confier à des manœuvres, mais que tout érudit digne de ce nom doit savoir accomplir lui-même, pour répondre à ses propres besoins et selon ses fins propres. C'est ainsi qu'avec une âme agrandie, dans une société intellectuelle très supérieure à celle que j'avais connue à Naples dans ma jeunesse, je sentis renaître en moi le besoin (avant d'entreprendre d'autres travaux particuliers) de donner une forme à ces vieilles méditations sur l'art qui, en dépit de tant d'interruptions et de tant de distractions, m'avaient constamment occupé depuis le temps où, au lycée, je lisais les pages de De Sanctis; et qui, au cours de mes plus récentes études, avaient perdu leur caractère isolé et monographique, s'étaient trouvées mises en rapport avec les autres problèmes spirituels. Il me semblait qu'en mettant sur le papier ce que j'avais dans l'esprit je m'allégerais d'un poids dont je ne pouvais absolument pas me débarrasser par l'oubli. Et j'osai prendre la résolution de composer une esthétique et une histoire de l'esthétique, m'imaginant, pour ce qui était de la première, avoir sous la main toutes ou presque toutes les doctrines que je devrais exposer. Je formai ce dessein pendant l'automne 1898, mais je dus le remettre à l'été suivant, arrêté par quelques travaux économiques et historiques qu'il me fallut liquider, et aussi par les publications que je dirigeai et surveillai à l'occasion du centenaire, célébré à Naples, de la république napolitaine de 1799.

Mais quand je me mis à l'œuvre, et que je commençai à rassembler mes idées éparses, je me trouvai bien ignorant; les lacunes se multiplièrent sous mes yeux, les choses mêmes que je croyais avoir fermement saisies se mirent à ondoyer et à s'embrouiller sous mes yeux, des problèmes insoupçonnés se présentèrent, exigeant une réponse. Pendant près de cinq mois je ne fis aucune lecture, je passais de longues heures en promenade, je restais des demi-journées, des

journées entières étendu sur un canapé, me fouillant assidûment moi-même et jetant sur le papier des notes et des pensées qui se détruisaient l'une l'autre. Mon tourment s'accrut encore quand, au mois de novembre, j'essayai de rédiger dans un mémoire concis les thèses fondamentales de l'Esthétique : car, ayant amené dix fois au moins mon travail jusqu'à tel ou tel point, je me trouvais amené à une conclusion qui, logiquement, n'était pas tout à fait justifiée par le contexte; et je recommençais à partir du début afin de trouver, dans ce qui précédait, l'obscurité ou l'erreur qui m'avait mené à ce mauvais pas. Ayant rectifié l'erreur, je me remettais en marche, et, un peu plus loin, je buttais de nouveau contre un obstacle du même genre. Ce ne fut qu'au bout de six ou sept mois que je pus envoyer à l'imprimerie ce mémoire tel qu'il parut sous le titre de *Thèses fondamentales d'une Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale* : abstrus, difficile, mais dont, quand je l'eus terminé, je sortis non seulement complètement orienté quant aux problèmes de l'esprit, mais aussi avec une intelligence lucide et sûre d'elle-même au sujet de presque tous les grands problèmes sur lesquels se sont évertués les philosophes classiques : intelligence qui ne s'acquiert point par la simple lecture de ce qu'ils ont écrit, mais seulement à condition de répéter en nous-mêmes, sous l'impulsion de la réalité vivante, le drame.

La partie historique du livre aurait dû suivre l'esquisse de la partie théorique, mais quand je me fus un peu reposé par des lectures d'un genre différent, au moment où, revenant de vacances, j'allais reprendre mon travail, le conseil communal de Naples fut dissous en novembre 1900 à la suite d'un procès scandaleux, soumis à une enquête, et son administration confiée à un commissaire extraordinaire. Pressé de sollicitations, je ne pus me soustraire au devoir d'aider ce commissaire. Je pris donc à ma charge l'administration des établissements d'enseignement primaire et secondaire, passant mes journées entières dans les bureaux, de huit heures du matin à huit heures du soir. Pendant les années précédentes, sous l'empire du même sentiment, je m'étais occupé déjà de l'administration des écoles. Mais tout en exécutant scrupuleusement ma tâche, je n'ai jamais éprouvé ni alors ni plus tard, à accomplir des travaux de ce genre, la satisfaction qu'on ressent quand on fait une chose avec l'entière adhésion de son âme, avec la persuasion qu'on sait bien la faire et qu'on y emploie le meilleur de ses forces. Voilà

pourquoi non seulement je ne les ai jamais sollicités, mais je ne les ai acceptés que lorsque je n'ai pu trouver, pour me remplacer, un autre dont le zèle fût égal au mien et les dispositions naturelles plus grandes que les miennes : telle a été, et telle est ma règle constante. Au bout de six mois, libéré de mon emploi, je repris et je conduisis à bon terme, en septembre, le volume de théorie et d'histoire de l'*Esthétique*, qui fut envoyé chez l'imprimeur en novembre, et qui parut en avril 1902.

En relisant les épreuves de ce volume, deux choses m'apparurent clairement. Je compris d'abord que je ne pouvais l'abandonner ainsi tout seul à son sort, sans développements particuliers, sans applications, sans exemples, sans discussions ni polémiques. Je compris ensuite que ce livre, dans lequel il me semblait avoir vidé mon cerveau de toute la philosophie qui s'y était accumulée, me l'avait au contraire rempli de philosophie nouvelle, c'est-à-dire de doutes et de problèmes, surtout en ce qui concerne les autres formes de l'esprit dont j'avais tracé la théorie dans leurs relations avec l'Esthétique et la conception générale de la réalité. Je résolus donc de considérer ce livre comme une espèce de programme ou d'ébauche à achever d'une part par la publication d'une revue, et ensuite par une série de volumes théoriques et historiques destinés à définir avec plus de précision ma pensée philosophique.

A plusieurs reprises déjà nous avions, mon ami Gentile et moi, jugé opportune la fondation d'une revue nouvelle qui aurait une tendance philosophique définie; et j'avais renvoyé la chose au temps où je pourrais disposer de mes forces, engagées alors dans la préparation de l'*Esthétique*. Pendant l'été 1902 il me sembla que le temps était venu : en traçant le programme de la *Critique*, revue d'histoire, de littérature et de philosophie, j'essayai d'exposer clairement les courants de pensée que nous essaierions de défendre et d'encourager, et ceux que nous combattrions. Afin d'ailleurs que cette revue ne se réduisît pas à une série monotone de comptes rendus sévères, et que d'autre part l'intérêt n'en fût pas comme dispersé par la variété et l'incohérence des sujets, je résolus d'en consacrer les articles à l'étude de la vie intellectuelle italienne du dernier demi-siècle, c'est-à-dire de la fondation du nouvel État italien, de la nouvelle Italie. Ce sujet, par l'intérêt immédiat qu'il offrait, me semblait fait pour attirer l'attention du public et en même temps pour servir de « texte » à mes « sermons », ou plus exactement à

mes commentaires théoriques. A Gentile je confiai l'histoire de la philosophie italienne de cette période, prenant pour mon compte l'histoire de la littérature. En réalité ce ne fut pas sans beaucoup hésiter, d'abord parce que c'est en simple curieux, en lecteur, et sans y attacher grande importance, que j'avais suivi jusqu'alors le mouvement de la littérature moderne, ensuite parce que vu la nature de mon intelligence et le fait que j'étais pour l'instant entièrement absorbé par les problèmes philosophiques, je craignais d'être mal préparé au métier de critique littéraire attitré. Mais il fallait que le sujet fût traité, et il ne se trouvait parmi mes amis personne qui y fût propre. Je me mis donc au travail, non sans timidité, comme on peut en juger par mes premiers essais; me consolant cependant par la pensée que je saurais tout au moins déblayer le terrain des préjugés qui l'encombraient, bien poser certains problèmes non encore résolus, et ouvrir la voie à des hommes plus compétents en matière de critique et d'histoire. Et sans doute avec le temps je pris de la hardiesse,par l'effet des sympathies que je rencontrai, de l'habitude (qui est créatrice des attitudes) et surtout de cette découverte que les autres, en dépit de leurs efforts pour rivaliser avec moi et de leurs hargneuses critiques, ne réussissaient pas mieux et ne faisaient qu'afficher, avec ostentation, un style plus pompeux et un plus abondant flux de paroles. Malgré tout, ces essais ne sont à mes yeux que l'application d'une doctrine esthétique plutôt qu'un livre conçu dans l'intention de pénétrer jusqu'à l'esprit de la littérature contemporaine. Si tel eût été mon but véritable, je leur aurais donné une autre tournure, comme ce fut le cas pour les articles ou parties d'articles qui se trouvèrent, à l'occasion, présenter ce caractère plus proprement historique.

La fondation de la *Critique* (dont le programme fut publié en novembre 1902 et dont le premier numéro parut le 20 janvier de l'année suivante) marque le commencement d'une époque de ma vie, celle de la maturité — c'est-à-dire de l'accord avec moi-même et avec la réalité. Pendant de longues années j'avais presque toujours souffert d'un désaccord entre ce que je faisais et ce que, plus ou moins confusément, je croyais devoir faire; d'un perpétuel divorce entre l'homme théorique et l'homme pratique, — dont l'un s'occupait à lire et à écrire, tandis que l'autre flânait, se procurait des jouissances par des moyens variés, disparates et occasionnels;

entre un genre d'études qui ne rendait pas les services qu'on était en droit d'attendre de moi et la voix de la conscience qui me faisait des reproches et m'éperonnait vers un autre but. En travaillant à la *Critique* je sentis se développer en moi la tranquille conscience d'être à ma place, de donner le meilleur de moi-même, et d'accomplir une « œuvre politique », au sens large du mot « politique », une œuvre tout à la fois de savant et de citoyen. Si bien que je n'avais plus trop à rougir, comme cela m'était souvent arrivé dans le passé, lorsque je me trouvais en présence d'hommes politiques et de citoyens socialement actifs. Non pas que je me fisse une trop haute idée de mon œuvre : et si au bout de quelques années, et pendant un certain nombre d'années, je m'entendis qualifier de maître et de guide spirituel de la jeunesse, ce ne fut pas sans un étonnement mêlé parfois d'un certain ennui. Mais j'avais conscience de déployer désormais toutes les forces, grandes ou petites, que je possédais. L'idéal vers lequel j'aspirais était tiré non pas de ma personnalité, mais de mon expérience variée : car ayant assez vécu dans le monde académique pour en connaître les qualités et les défauts, et ayant en même temps conservé le sentiment de la vie réelle, et de la littérature et de la science comme en découlant et s'y renouvelant, je dirigeai mes censures et mes polémiques d'une part contre les amateurs et les travailleurs sans méthode, d'autre part contre les académiciens qui se font de leurs préjugés de confortables fauteuils où ils paressent aux abords de l'art et de la science.

C'est en dirigeant la *Critique* et en y collaborant que j'ai rendu le plus directement service à la culture italienne, mais j'ai pu y contribuer encore pendant les années qui suivirent par la publication de recueils (ou séries de volumes). Je fis d'abord l'expérience à moi tout seul, avec une collection d'*Études* dont les deux premiers volumes parurent. Je pus ensuite donner à l'entreprise un caractère beaucoup plus large et efficace grâce à un jeune éditeur des Pouilles, Laterza, de Bari, qui vint me demander conseil et qui m'apporta le concours de son audacieuse volonté. C'est ainsi que l'année 1906 vit naître la collection des *Classiques de la Philosophie moderne*, idée conçue par Gentile et exécutée par lui et par moi ; et plus tard celle des *Ecrivains d'Italie*, avec d'autres séries moins importantes. Un grand nombre de volumes furent imprimés ou réimprimés par moi, ou sur mon conseil, dans la *Bibliothèque de*

Culture moderne que Laterza avait commencée quand je le connus; je réservai une bonne place aux écrivains méridionaux du Risorgimento et des premières années de l'Unité, alors presque inconnus. Cependant je ne perdais pas de vue mon travail proprement scientifique, le développement et l'achèvement de cet ensemble de pensées qui était contenu implicitement dans l'*Esthétique* et qui me tourmentait par les multiples problèmes qu'il avait posés à mon intelligence. Aussi, en même temps que je préparais, suivant mon habitude constante, presque toute la matière de la *Critique* pour une, deux, ou même trois années à l'avance, je me donnai le loisir de m'occuper de ces autres travaux qui étaient, pour moi, les principaux. Il me fut possible de publier en 1905 une première esquisse de *Logique*, en 1906 un essai sur *Hegel*, en 1907 l'ébauche de ma *Philosophie du Droit comme Économique*, en 1908 la *Philosophie de la Pratique* tout entière, en 1909 sous sa forme développée, la *Logique*, volume auquel je fis succéder en 1910 les *Problèmes de l'Esthétique* et en 1911 la monographie du philosophe auquel je me sentais rattaché par les plus grandes affinités, de Vico (précédée et accompagnée de travaux philologiques, bibliographiques et éditoriaux sur ce même philosophe), en 1912 les premiers mémoires sur la *Théorie de l'Historiographie*, en 1913 les autres mémoires sur le même sujet, et le *Bréviaire d'Esthétique*. Et comme suite naturelle à mes essais sur la théorie de l'histoire, j'ai enfin mené à terme une grande histoire de l'*Historiographie italienne depuis le début du XIX*e *siècle jusqu'à nos jours*, qui sera publiée au fur et à mesure dans la seconde série de la *Critique* qui commence cette année[1]. Travaux auxquels il faut joindre les multiples monographies, les essais spéciaux et les nombreuses éditions de textes et de documents dont j'ai assumé l'entreprise et qui ont concouru et concourent au but principal de mes études.

Je ne m'étendrai pas ici sur l'œuvre de ces douze dernières années qui ont été jusqu'ici les plus fécondes de ma vie, et cela précisément parce que c'est alors que je suis sorti des difficultés de la période qui précède, que j'ai trouvé la solution des conflits qui me dévoraient, que j'ai fait la conquête de cette sérénité intérieure, de ce calme qui, en tant que tel, ne se prête pas à un récit. Et quand je parle de calme je ne veux pas dire jouissance, ni repos, mais bien

1. Voir la *Critica*, année XIII (1915) et suiv.

effort et travail harmonieux, cohérent, sûr de soi. Et je ne prétends pas non plus avoir séparé le processus d'apprendre et celui de produire, comme si j'avais autrefois appris et que je mettais maintenant simplement en œuvre ce que j'ai appris. Car ce qu'il me semble avoir vraiment appris en entrant dans cette période, c'est l'art d'apprendre, sans plus me disperser, comme je le faisais autrefois, sans accumuler d'une manière stérile et tout extérieure connaissance sur connaissance : mû par des besoins intérieurs, guidé par des principes, conscient des difficultés, patient dans l'attente, laissant mûrir le fruit. D'où il résulte que j'ai appris à mes dépens la fausseté de la doctrine pédagogique qui limite l'éducation à la première partie de la vie (à la préface du livre) et la vérité de la doctrine contraire qui conçoit la vie tout entière comme une éducation continuelle, et le savoir comme étant l'unité du savoir et de l'apprendre. Quand on sait sans plus rien pouvoir apprendre, quand on est instruit sans possibilité de pouvoir mieux s'instruire, la vie s'arrête ; elle ne s'appelle plus la vie, mais la mort.

III

Mon développement intellectuel.

Comme je l'ai dit, c'est au lycée que je lus pour la première fois les œuvres de De Sanctis : elles me frappèrent vivement et me donnèrent même l'idée d'introduire la critique littéraire dans les compositions que je rédigeais pour l'école. Mais si dès cette époque j'avais pleinement compris la pensée de De Sanctis, si j'avais possédé dans leur idée fondamentale tous les jugements particuliers de l'auteur avec la riche expérience qui les avait inspirés et qui seule pouvait les éclairer, j'aurais été un monstre, un jeune vieillard, ou purement et simplement De Sanctis lui-même, devenu adolescent de vieux qu'il était. En vérité, c'est à peine si j'apercevais quelques aspects de la pensée de De Sanctis, et surtout (mais encore de manière très grossière) ce concept dominant : que l'art n'est pas l'œuvre de la réflexion et de la logique, le produit d'un artifice, mais bien, dans sa spontanéité et sa pureté, une forme de l'imagination. Les fondements philosophiques de ce concept, ses compléments nécessaires, la conception générale dont il fait partie, les conséquences qui en découlent pour le jugement et pour l'action,

tout cela restait pour moi obscur, enveloppé; c'est seulement peu à peu que je l'ai développé; il se peut que certains rapports m'en échappent encore aujourd'hui.

Il existe une manière simpliste et fausse d'imaginer la relation d'une pensée avec son antécédent; elle est étroitement liée à la conception erronée de l'évolution éducatrice; elle consiste à se représenter cette relation comme si une intelligence se rendait un compte exact, pendant les années de la jeunesse, de ce qui a eu lieu avant elle, et comme si, partant de ce point bien défini, elle progressait au moyen de critiques, de rectifications et d'additions. Mais le développement réel est tout autre. On apprend, pourrait-on presque dire, non pas en comprenant, mais en comprenant de travers, ou encore : non pas seulement en comprenant, mais aussi en ne comprenant pas. Le progrès intellectuel s'accomplit par la solution de problèmes nouveaux, différents de ceux qui ont occupé les hommes avant nous; et parmi les problèmes nouveaux, c'est l'œuvre même des prédécesseurs qui se dresse d'abord en face du jeune esprit comme une « chose en soi » — c'est-à-dire comme un pur néant. Peu à peu elle s'incorpore à lui comme problème : si bien que comprendre le prédécesseur et le dépasser ne forment pas deux stades distincts mais un seul stade, non pas deux processus mais un seul.

Le problème général à la solution duquel je m'aperçois maintenant que j'ai travaillé pendant de longues années, pourrait se formuler ainsi : introduire, absorber la pensée de De Sanctis dans un esprit autrement fait que le sien, porté à déterminer tout ce qui restait en lui d'indéterminé, à resserrer en faisceau, avec une cohérence systématique, tous les problèmes philosophiques existants, ceux-là mêmes qui sont nés après De Sanctis, de manière à faire jaillir une philosophie là où il n'avait donné que de simples essais critiques et des esquisses d'histoire littéraire; et, comme conséquence de cette étude approfondie et de cette systématisation philosophique, produire une critique et une historiographie nouvelles sur bien des points, nouvelles par leur physionomie même. Le moyen d'accomplir cette œuvre, le levain propre à en provoquer la fermentation, c'était de « penser » ce concept d'art considéré dans son intégrité et aussi dans tous ses rapports; j'avais commencé par l'accueillir en moi, isolé et abstrait, tandis qu'il eût fallu le laisser se développer peu à peu, corps moins imparfait et autrement constitué que le corps que De Sanctis lui avait donné. Mais il est superflu de dire que, juste-

ment parce que solution et problème ne font qu'un, ce problème général n'existait pas pour moi d'une manière consciente et réelle à l'époque où je me penchais à peine sur la vie intellectuelle : car il constitue cette vie même telle que je l'ai réellement et particulièrement vécue, jusqu'au jour où elle est parvenue à se formuler à elle-même en tant que problème général et solution générale.

En raison de cette complication, de cette rapidité de l'évolution réelle, il arriva que moi, lecteur passionné de De Sanctis, moi qui aurais dû savoir et sentir que l'érudition, détachée de la philosophie, n'est ni critique ni histoire, mais une matière incohérente (et peut-être le savais-je bien, mais c'était d'une manière tout abstraite), je me perdis longtemps dans l'érudition sans philosophie et dans l'anecdote. Je m'y plaisais, peut-être parce que tel était mon goût naturel de bibliophile et de curieux, peut-être aussi parce que tel était le goût de l'époque. Et non seulement je me conformai à cette tendance, mais je l'exagérai, je la matérialisai, à cause du caractère essentiellement logique de mon tempérament intellectuel. Cependant, si je n'avais pas passé par là, je n'aurais jamais pu comprendre réellement et solidement la pensée de De Sanctis, la nécessité de dépasser l'érudition pure, puisque cette compréhension implique l'expérience de ce que l'on dépasse et de ce qu'il faut par conséquent avoir déjà vécu en soi-même, mais encore je n'aurais pas été en état, plus tard, de définir aussi minutieusement que je l'ai fait les rapports qui existent entre la critique esthétique, et, en général, entre l'érudition et l'histoire. C'est ainsi, par exemple, que je distingue l'érudition de l'histoire philologique, l'histoire philologique de l'histoire poétique et ces histoires réunies de l'histoire prise en elle-même, de l'histoire historique. Que de fois, tout en dévoilant les faiblesses de ce qu'on peut appeler « l'éruditisme » ou le « philologisme », ses contradictions intérieures, ses illusions comiques, je me suis dit : « Bien des gens croient qu'en dessinant ce type psychologique, en esquissant cette caricature, j'ai pour modèle tel ou tel philologue, objet de ma critique du jour; mais non, mon vrai modèle, je l'ai trouvé en moi-même, en moi, qui me rappelle ce que je croyais, ou tout au moins ce qui traversait mon esprit, au temps où je travaillais en simple érudit et en amateur d'anecdotes ».

Voilà aussi pourquoi, lorsque j'aurais pu trouver chez De Sanctis (comme je l'y trouve maintenant) une simple et saine morale, aus-

tère sans exagérations, élevée sans fanatisme, j'ai d'abord erré pendant des années, en proie à la plus poignante incertitude et fini par m'arrêter à une conception inférieure à celle de De Sanctis : la scolastique herbartienne au terme de laquelle l'idéal moral était, il est vrai, énergiquement affirmé, mais comme une chose d'un autre monde, l'homme étant considéré comme la matière brute, placée plus bas, sur laquelle le sceau de l'idéal imprimait ou n'imprimait pas son empreinte, l'imprimait avec une force plus ou moins grande. J'ai beau, cependant, depuis lors, avoir critiqué cette conception, l'avoir tournée en ridicule (et du même coup moi-même et mon passé), je sens bien que je devais traverser ce rigorisme abstrait avant d'en venir à comprendre le caractère concret de la morale et l'élever à la hauteur d'une théorie philosophique. Et ce rigorisme, qui était aussi l'amour des distinctions nettes, non seulement me sauva de l'associationnisme, du positivisme et de l'évolutionnisme, mais encore m'empêcha de tomber dans les erreurs de l'Hégelianisme, tantôt naturaliste, tantôt mystique, qui, par sa dialectique hâtive et souvent mythologique, effaçait et affaiblissait ces distinctions qui sont la vie même du procès dialectique.

Non seulement cette conception platonico-scolastico-herbartienne me protégea, et pour toujours, contre le naturalisme et le matérialisme qui dominaient au temps de ma jeunesse ; elle me rendit aussi complètement inaccessible aux assauts du sensualisme, du décadentisme, qui devenaient alors à la mode et trouvaient leur homme représentatif en Gabriele d'Annunzio. Nous avons à peu près le même âge, nous sommes de la même région, mais non de la même religion. Je ne me souviens pas d'avoir jamais, fût-ce pendant un instant, oublié la distinction qui existe entre le raffinement des sens et la finesse de l'esprit, les élans érotiques et l'élévation morale, le faux héroïsme et le pur devoir. Et jamais, tout en admirant chez d'Annunzio l'artiste, je n'ai donné l'assentiment le plus passager à la morale qu'il suggérait, qu'il prêchait même ouvertement. Ce qui fut écrit à plusieurs reprises par de jeunes critiques sur les affinités et les analogies qui existeraient entre l'œuvre de d'Annunzio et la mienne est un simple fruit de leur imagination, et trahit chez ces critiques l'absence de ce discernement auquel je viens de faire allusion, et qui a toujours été très net en moi. D'Annunzio et moi appartenons spirituellement à deux races opposées [1]. Et d'autre part

1. Nous tenons à faire observer que ces lignes ont été écrites avant que

il ne lui aurait pas été facile d'agir sur moi, car les contemporains n'agissent généralement pas sur leurs contemporains, mais sur la nouvelle génération. Le « D'Annunzionisme » proprement dit date de la génération qui se forma après 1890. Si ma génération fut quelque chose, elle fut « carduccienne ».

Je dois également déclarer imaginaire ou fausse la théorie suivant laquelle on considère mon Hégelianisme comme une tradition de famille qui m'aurait été transmise par mon oncle paternel, Bertrando Spaventa, hégelien fameux. J'ai déjà raconté comment entre Spaventa et ma famille toutes relations avaient été rompues. Mais alors même que, habitant à Rome la maison de Silvio Spaventa, j'eus pour la première fois entre les mains les ouvrages de son frère Bertrando, et que j'essayai de les lire, loin de m'attirer vers l'Hégelianisme, ils m'en détournèrent plutôt. Ajoutez que j'écoutais alors avec une foi profonde les leçons de Labriola, herbartien et anti-hégelien, et que je buvais avec avidité ses paroles au cours des conversations que j'avais avec lui, soit chez Spaventa, soit dans les rues de Rome, quand je l'accompagnais au sortir de ses cours. Labriola, satirique et mordant, n'avait pas assez de railleries pour son vieux maître et la philosophie que celui-ci avait préconisée. Cependant, quoique l'autorité de Labriola eût un grand pouvoir sur le jeune homme que j'étais alors, la raison fondamentale du peu de sympathie que j'éprouvais pour les écrits de Spaventa avait pour cause profonde la diversité de nos tempéraments. Spaventa sortait de l'Église et de la théologie : pour lui le problème principal et presque unique ce fut toujours celui du rapport entre l'Être et le Connaître, le problème de la transcendance et de l'immanence, le problème plus spécialement théologico-philosophique. Pour ma part, une fois que j'eus surmonté les angoisses sentimentales qui accompagnèrent la perte de ma foi religieuse, je m'arrêtai bientôt à un immanentisme inconscient, ne m'intéressant qu'au monde où je vivais effectivement, n'étant pas tourmenté d'une manière directe et essentielle par le problème de la transcendance, et ne me heurtant par conséquent à aucunes difficultés quand j'essayais de concevoir la relation de la pensée et de l'être. La difficulté aurait

l'Italie fut entrée en guerre et que d'Annunzio y eut pris la part admirable que l'on sait. Elles se rapportent, comme il est facile de s'en rendre compte, uniquement à la signification poétique et philosophique de l'œuvre littéraire de d'Annunzio et ne concernent à aucun degré son œuvre personnelle de grand citoyen et de grand soldat. (N. D. L. R.)

plutôt été, pour moi, en sens contraire : comment concevoir un être détaché de la pensée, une pensée détachée de l'être? Ce qui m'intéressait véritablement, ce qui me poussait à philosopher par besoin de lumière, c'étaient les problèmes de l'art, de la vie morale, du droit, et, plus tard, ceux de la méthode historique, c'est-à-dire du travail que j'avais l'intention d'accomplir. Les écrits de Spaventa ne donnaient aucune satisfaction à ce besoin violent, et ils me rebutaient de plus par leur forme aride et abstraite, à la fois sèche et compliquée, bien différente de celle de De Sanctis, que je trouvais si simple, si populaire, si pleine de choses, toujours en contact direct avec la vie réelle. Je ne songeais alors pas non plus à chercher Hegel dans Hegel, peut-être parce que ma médiocre préparation philosophique ne m'aurait pas permis de le faire, peut-être aussi par une sorte de peur que m'inspirait la lecture de Spaventa : si l'exposant, si l'interprète était aussi obscur, que serait-il du texte original? Et il me fallut de longues années pour apprendre que les commentateurs et les interprètes sont généralement bien plus obscurs que l'auteur commenté. Qu'on ajoute à cela que la philosophie hegelienne de l'histoire effarouchait ma pudeur d'érudit, si bien que, tout en ayant assimilé, avec la théorie de De Sanctis, une bonne dose d'idéalisme à la manière de Vico et de Hegel, je n'en avais pas conscience et m'efforçais, tout au contraire, d'encadrer cette philosophie de l'art dans la philosophie herbartienne, encouragé dans cette voie par Labriola qui m'avait confessé un jour que les herbartiens n'avaient pas aussi bien réussi en esthétique que les idéalistes, et me conseilla par la suite quelques livres d'herbartiens éclectiques qui, sur la base de l'herbartianisme, tentaient une conciliation avec l'Esthétique de l'Idée.

Je me trouvais donc être, à la fois, en esthétique un idéaliste disciple de De Sanctis, en morale et dans ma manière de concevoir les valeurs en général un herbartien; j'étais un anti-hégelien, un anti-métaphysicien pour ce qui concerne la théorie de l'histoire et la conception générale du monde, un naturaliste ou intellectualiste en gnoséologie, Mais ces éléments, s'ils ne s'harmonisaient pas encore en moi, n'étaient pas non plus confondus; ils étaient plutôt juxtaposés, comme par l'effet d'un arrangement provisoire et plein de lacunes. On en retrouvera le reflet dans certains petits articles que je publiai avant mes vingt ans et que j'ai recueillis dans les *Juvenilia* dont j'ai parlé plus haut. Ils reparaissent plus tard, après

la longue pause qui correspond à mes études d'érudition, dans mes premiers écrits philosophiques sur le *Concept de l'Histoire* et sur la *Critique Littéraire*, et on peut encore en découvrir des traces dans certains de mes écrits immédiatement postérieurs. C'est seulement très tard que le levain hegelien vint exercer son action sur ma pensée, et d'abord par l'intermédiaire du matérialisme historique qui, après avoir rapproché mon maître Labriola de Hegel et de la dialectique, me mirent à même d'apercevoir combien (en dépit de tant de jugements arbitraires et de tant d'artifices) la philosophie hegelienne contenait de réalité historique concrète. Mais alors même que j'adhérai à la philosophie de Hegel telle que Marx et Engels l'avaient interprétée et adaptée, ce ne fut pas sans bien des précautions critiques, ainsi qu'on peut en juger en lisant mes essais sur le matérialisme historique, où j'entrepris de purger cette doctrine de tout résidu d'apriorisme abstrait, qu'il s'agît de « philosophie de l'histoire » ou d' « évolutionnisme ». Je défendis la valeur de l'Éthique kantienne; je ne prêtai jamais foi au mystère de cette substructure, l'Économie, — travestissement de l'Idée hegelienne, qui opérerait au-dessous du niveau de la conscience — la conscience ou super-structure n'étant plus qu'un phénomène superficiel. Je me rapprochai encore de Hegel grâce à l'amitié et à la collaboration de Gentile en qui renaissait la tradition de Spaventa, assouplie, modernisée, plus ouverte à la critique et à l'autocritique, plus riche en intérêts spirituels variés. Un échange de services s'établissait entre nous, et nous nous corrigions l'un l'autre en dépit des voies assez différentes que nous suivions, chacun de notre côté.

Mais ce fut au cours de ce dur travail qu'a été pour moi (je l'ai déjà dit) l'*Esthétique*, que je dépassai pour mon compte et par mes propres forces le naturalisme et l'herbartianisme auxquels j'étais encore enchaîné. En d'autres termes, ce qui me fit dépasser la logique naturaliste, ce fut la logique des degrés spirituels ou du développement : car je ne vis pas d'autre manière de comprendre le rapport entre la parole et la logique, entre l'imagination et l'entendement, entre l'utilité et la moralité. Et ce qui me permit de dépasser le point de vue de la transcendance naturaliste, ce fut la critique que je me trouvai irrésistiblement entraîné à faire des genres littéraires, de la grammaire, des arts particuliers, des formes de rhétorique. Il me semblait toucher comme du doigt la manière dont s'introduit dans le pur monde spirituel de l'art la « nature »,

construction de l'Esprit humain. Et ayant nié la réalité de la nature dans l'art, je fus amené à la nier partout, en la découvrant partout non pas comme une réalité, mais comme un produit de la pensée abstraite. Enfin, ce que je devais appeler plus tard le dualisme des valeurs, le distinguant d'avec le dualisme de la nature et de l'esprit, fut dépassé par moi lorsque, en étudiant le jugement esthétique et toute autre forme de jugement, je parvins à cette conclusion que la pensée vraie est simplement la pensée, que l'expression belle est simplement l'expression, et ainsi de suite ; de même que la pensée fausse et l'expression laide sont la non-pensée et la non-expression — ce non-être qui n'a pas de réalité en dehors du moment dialectique qui le pose et qui le dissout.

Dans le mémoire des *Thèses fondamentales* et dans la première édition de l'*Esthétique*, subsiste d'ailleurs le résidu d'un certain naturalisme, ou plutôt d'un certain kantisme : le spectre de la nature reparaît çà et là, il y reste quelque chose d'un peu abstrait, tout au moins pour ce qui est de l'emploi des mots et des images. Mais quand j'eus publié ce livre et ébauché une Logique, j'éprouvai le besoin de serrer de plus près ce Hegel dont j'avais jusqu'alors plutôt effleuré par endroits les doctrines que je ne les avais étudiées dans leur ensemble. Et j'eus alors une confirmation nouvelle de ce fait que les livres restent inertes et mystérieux quand on les lit sans avoir déjà accompli pour son propre compte un travail intérieur dont le courant vient se confondre avec leur contenu, et que leur efficacité commence quand un véritable dialogue s'établit entre eux et nous, mettant au clair l'ébauche de nos propres pensées, changeant en concepts nos pressentiments de concepts, nous réconfortant et nous affermissant dans la voie où nous étions déjà entrés, ou près de laquelle nous étions parvenus. Quand en 1905 je me plongeai dans la lecture des livres de Hegel, bannissant élèves et commentateurs, je crus me plonger en moi-même et me débattre avec ma propre conscience. Si ce n'est que, précisément parce que j'abordais cette lecture avec une culture différente, avec un système de philosophie définie, et ayant déjà, par mes critiques, éliminé certaines doctrines hegeliennes au profit d'autres, plus valides, — je ne devins pas, même alors, Hegelien. Il m'était impossible, en vérité, au point où j'en étais arrivé, de prendre l'attitude qui est propre à la jeunesse, d'accepter avec confiance une parole qu'on n'a pas complètement comprise et qui n'a pas été intérieurement

refaite et critiquée par nous, simplement parce qu'on l'entend prononcer par celui qu'on s'est choisi comme guide, ou par un maître qui ayant ouvert notre intelligence à une vérité, nous prédispose à la foi aveugle, ou presque aveugle, pour d'autres paroles qui n'ont pas encore pour nous l'évidence du vrai. Cette attitude, je l'ai observée plus d'une fois chez des hommes de beaucoup de valeur : c'était l'attitude de Spaventa à l'égard d'une grande partie du système hegelien : il essayait de le penser, il n'y réussissait pas du tout, il le répétait cependant et, provisoirement, s'en contentait. Mais jamais elle n'a été la mienne, si ce n'est au temps de ma jeunesse, quand, élève de Labriola, j'acceptais pieusement, et sans vraiment me l'approprier, la théorie des « cinq » idées pratiques « impossibles à déduire l'une de l'autre » et bien des théories semblables. Étudier Hegel et en tirer parti, ce ne pouvait être, pour moi, en 1905, que le critiquer et le dissoudre ; et le résultat de cette étude ce fut l'Essai intitulé : *Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie de Hegel*, conçu à la fin de 1905, écrit pendant l'hiver et publié au cours de l'été 1906. Vers cette époque je lus aussi les nouveaux critiques de la connaissance scientifique et les embrouilleurs pragmatistes, trouvant chez eux une confirmation des critiques que j'avais déjà formulées quand je m'étais occupé d'esthétique, découvrant l'affinité qui existe entre leurs critiques et celles que Hegel portait contre « l'entendement abstrait », mais repoussant avec énergie la solution intuitive ou pragmatiste des problèmes philosophiques, comme j'avais déjà réfuté la solution abstraitement spéculative de Hegel.

Le concept auquel me conduisit la critique de Hegel et la revision générale de l'histoire de la philosophie, trouve son expression dans le titre général : *Philosophie comme science de l'Esprit*, que je donnai à mes trois traités d'Esthétique, de Logique et de Pratique. Cette conception a été à plusieurs reprises qualifiée (par ceux pour qui Hegel n'est pas autre chose qu'un nom abhorré) de hegelianisme ou de néo-hegelianisme. Mais elle pourrait si l'on voulait, avec autant de raison, s'appeler « néo-positivisme », « néo-kantisme », « nouvelle théorie des valeurs », « *néo-vichianismo* », et ainsi de suite : dénominations qui ne définissent pas plus que la première le caractère propre qui ressort au contraire assez clairement de la genèse exposée par moi ci-dessus. Si dans la philosophie de Hegel on continue à donner, comme par le passé, une importance suprême

au concept du Logos qui se pose, inconscient, dans le monde de la Nature et qui se retrouve dans le monde de l'Esprit; au concept qui s'y joint d'une Logique de ce Logos qui, à travers la chaîne des triades, finit par atteindre le point culminant de l'Idée pour, de là, plonger dans la nature; au concept d'une Phénoménologie qui précède cette Logique et qui doit servir comme d'échelle pour atteindre cet empyrée; aux constructions *a priori* de la nature et de l'histoire humaine, et à toutes les perspectives pseudométaphysiques de ce genre, qui font le principal objet du travail des élèves et des imitateurs de Hegel, la *Philosophie comme science de l'Esprit*, esquissée par moi, n'est pas la continuation mais le renversement total de l'Hégelianisme, Car en fait elle nie la distinction de la Phénoménologie et de la Logique, elle nie non point seulement les constructions dialectiques des Philosophies de la Nature et de l'Histoire, mais aussi celles de la Logique elle-même, elle nie la triade du Logos, de la Nature et de l'Esprit, posant comme seul réel l'Esprit dans lequel la nature n'est autre chose qu'un aspect de la dialectique spirituelle elle-même. Mais si au contraire on met surtout en valeur chez Hegel l'énergique tendance à l'immanent et au concret, et la conception d'une logique philosophique intrinsèquement différente de celle du naturalisme, il est évident que la *Philosophie comme science de l'Esprit* reconnaît en lui sinon son père (car elle ne saurait, la chose est claire, avoir de père que son auteur lui-même), du moins son grand ancêtre. Et, plus lointain mais non moins vénérable, Vico. D'ailleurs, ces dénominations ont une médiocre importance; elles servent surtout à ceux qui veulent s'épargner la peine d'étudier une pensée qu'ils ne connaissent pas, en la ramenant à une autre qu'ils connaissent ou que plus souvent ils ont trouvé commode de croire qu'ils connaissent.

A mesure que je travaillais aux différentes parties de la Philosophie de l'Esprit, celles auxquelles j'avais travaillé d'abord devenaient plus claires, laissaient paraître des contradictions qu'il fallait résoudre, s'accordaient mieux entre elles et avec le tout, d'où le progrès de ma pensée qui ne s'est jamais ralenti de l'*Esthétique* à la première *Logique*, de celle-ci à la *Philosophie de la Pratique* et à la seconde édition, ou plutôt au remaniement de la *Logique* et du *Bréviaire d'Esthétique*, aux écrits sur *La Théorie et l'Histoire de l'Historiographie* et aux autres qui suivent ou qui suivront. Pour m'en tenir au principal, le progrès s'affirma par l'élimination de plus en

plus rigoureuse du naturalisme, par l'accent plus fort mis sur l'unité spirituelle, et par l'approfondissement, en esthétique, du concept de l'intuition, devenu maintenant le concept du lyrisme. Il m'arriva surtout, au cours de ce travail, d'expérimenter en moi-même combien est insoutenable le vieux concept de la vérité considérée comme atteinte une fois pour toutes, fût-ce même au prix d'efforts séculaires, ou par le fait du génie d'un individu. Le concept persistait dans mon *Esthétique*, sans y être, il est vrai, nettement affirmé : il y paraissait déjà branlant, c'était comme un préjugé sous-entendu dont on ne parvient pas à s'affranchir, mais il se dessinait avec une netteté particulière dans la lumière un peu crue que je projetais sur l'histoire de cette discipline. Or l'impossibilité que j'observai en moi de jamais trouver satisfaction dans ma pensée, le fait que toujours, là où je venais de faire une moisson de solutions, je voyais aussitôt refleurir de nouveaux problèmes, et mes idées acquises se trouver remises en question, me forcèrent à reconnaître que la vérité ne se laisse pas enchaîner une fois pour toutes. Et ces découvertes m'inspirèrent en même temps un sentiment de modestie à l'égard de ma pensée présente, condamnée à m'apparaître demain comme insuffisante, et d'indulgence envers mon moi passé, qui avait, malgré tout, pensé quelque chose de vrai, même si ce vrai n'était plus suffisant pour satisfaire mon moi présent. Ce sentiment mixte de modestie et d'indulgence se transforma en un sentiment de piété pour les penseurs des temps passés, auxquels je cessai de reprocher (comme j'en avais eu jusqu'alors l'habitude) de ne pas avoir su faire ce qu'aucun homme ou grand homme ne peut faire : fixer la vérité éternelle, c'est-à-dire immobiliser l'instant fugitif comme s'il était éternel. Et j'appris autre chose encore. J'appris que chaque progrès de ma pensée ne s'accomplissait pas en insistant sur les termes des problèmes que j'avais résolus, mais en formulant de nouveaux problèmes ; et que ceux-ci, tout en s'élevant sur la base des premiers, n'en étaient toutefois pas la conséquence immédiate ; qu'ils étaient provoqués par des émotions nouvelles et par de nouvelles conditions d'existence. C'est ainsi que, par exemple, lorsque, corrigeant mon concept primitif de l'intuition, j'y substituai le concept différent et plus déterminé de l'intuition pure ou lyrique, ce ne fut pas en raisonnant à partir du premier concept, lequel, pris en lui-même, me satisfaisait et demeurait inerte, ce fut sous l'empire des impressions

que me suggérait mon travail effectif de critique littéraire, quand j'écrivais mes notes sur la littérature italienne contemporaine, et de mes méditations directes sur les œuvres d'art, quand j'essayais de mettre en harmonie mes anciennes pensées avec les pensées nouvelles qui en naissaient. Enfin, lorsque je préparai ma *Philosophie de la Pratique* et cherchai le rapport qui existe entre l'intention et l'action, ayant été amené à nier la dualité des deux termes et la possibilité de concevoir une intention sans action, je pensai à la dualité que j'avais laissée subsister dans ma première *Logique* entre le concept et le jugement singulier, c'est-à-dire entre la Philosophie comme antécédent et l'Histoire comme conséquent, et j'aperçus clairement que, s'il n'est en même temps jugement particulier, un concept demeure aussi irréel qu'une intention qui n'est pas en même temps une action. Je me rappelai alors les longues discussions que nous avions eues quelques années plus tôt, Gentile et moi, sur la formule, empruntée à Hegel, de l'unité de la philosophie avec l'histoire de la philosophie, que je rejetais et que Gentile défendait sans arriver à me persuader; et je fus disposé à m'accorder avec Gentile, me réservant seulement le droit d'élaborer cette formule à ma manière, c'est-à-dire d'accord avec mon concept de l'Esprit, dont la philosophie est un moment, et par la substitution de cette autre formule : l'identité de la philosophie et de l'histoire. C'est ce que je fis dans la deuxième édition de la *Logibue*.

Cette conclusion a été très efficace, non seulement pour ce qui est du développement ultérieur de ma pensée, mais pour ce qui est de toute ma vie spirituelle. Grâce à elle en effet j'ai cessé de douter de moi-même, cessé de douter du pouvoir qu'a l'homme d'atteindre le vrai. Car quel que puisse être l'orgueil d'un philosophe (et je n'ai jamais été et je ne suis pas orgueilleux, bien que l'on puisse prendre chez moi pour de l'orgueil certains mouvements d'impatience et une certaine vivacité de polémique), comment peut-il pousser la présomption jusqu'à croire qu'il a, dans son système, à lui tout seul « découvert » la vérité que les siècles précédents auraient ignorée? Et, de même, si entêté, si paresseux soit-il (aussi paresseux que Schopenhauer si l'on veut) comment peut-il ne pas s'apercevoir que sa constance n'est qu'apparente et approximative, qu'il est en train d'évoluer constamment et de nier partiellement ses affirmations précédentes? De sorte que, si l'on admet l'idée d'une vérité fixe et

extra-historique, le scepticisme est inévitable, invincible. Mais si l'on conçoit la vérité comme histoire, les espérances de l'avenir s'élargissent d'autant que se trouve diminué l'orgueil du temps présent : à la conscience désespérée d'un effort inutile pour arracher son voile à ce qui fuit et se cache toujours, se substitue la conscience de posséder à chaque instant une richesse qui s'accroît sans cesse; à la triste image d'une humanité aveugle, chancelante dans les ténèbres, l'image héroïque de cette même humanité s'élevant *de claritate in claritatem.*

Grâce à cette ferme persuasion, je ne me préoccupe absolument pas du sort de ma « philosophie », que certains ont appelée « système » et que j'appelle, pour ma part, « série de systématisations ». J'ouvre toutes les portes de mon intelligence aux questions et aux réponses des expériences nouvelles, persuadé que si ce qui en sortira doit corriger ce que je crus avoir pensé, cela ne pourra jamais détruire ce que je pensai effectivement un jour, ce qui est par conséquent perpétuellement vrai. Je crois tout au contraire que la vérité en sera confirmée, enrichie de vérités nouvelles que je ne pouvais penser alors, parce que les conditions de leur existence ne s'étaient pas encore formées en moi, et que le besoin ne s'en était pas fait sentir. Quand donc j'eus terminé la publication de la *Philosophie de l'Esprit* et que beaucoup de gens m'exhortèrent au repos —, car, disaient-ils, j'avais désormais complété mon système — je savais que je n'avais en réalité rien achevé, rien conclu : j'avais seulement écrit quelques volumes sur les problèmes qui s'étaient peu à peu accumulés dans mon esprit depuis mes années de jeunesse. Je recommençai à vivre et à lire, m'attachant moins aux livres des philosophes qu'à ceux des poètes et des historiens; et ce fut quelque temps après le jaillissement spontané de mes méditations sur la *Philosophie de Vico*, de mes mémoires sur la *Théorie de l'Historiographie*, de mes *Fragments d'Éthique*, de mes essais sur l'*Histoire de l'historiographie italienne* : pensées qui brisent les soi-disant barreaux des soi-disant systèmes et qui, si on y regarde de près, constituent de nouveaux systèmes ou de nouvelles « systématisations », car à chacun de nos pas nous nous déplaçons toujours tout entiers. Et ce que j'ai fait, je le recommencerai; je continuerai à philosopher même si (comme je me l'imagine quelquefois non sans plaisir) j'abandonne un jour la philosophie, ce qu'on a l'habitude d'appeler la philosophie dans le sens étroit et scolastique du

mot : le traité, la dissertation, la dispute, l'examen historique des doctrines des soi-disant philosophes. Car la docirine de l'unité de la philosophie et de l'histoire nous enseigne précisément qu'on philosophe chaque fois qu'on pense à quelque chose, sous quelque forme que ce soit. Mieux encore : la perfection de l'acte de philosopher consiste, si je ne me trompe, dans le fait d'avoir dépassé la forme provisoire de la « théorie » abstraite, et de penser la philosophie des faits particuliers en racontant l'histoire, l'histoire pensée.

IV

Regard jeté autour de moi et devant moi.

Si quelqu'un me demandait maintenant quelle a été la portée de mon œuvre, je pourrais noircir bien des pages avec le récit des succès obtenus par mes livres en Italie et à l'étranger, des discussions qu'ils ont soulevées et qui ont parfois tourné à l'âpre polémique, des multiples travaux qu'ils ont provoqués dans les domaines variés parcourus par ma pensée, en esthétique, en philosophie du langage, en histoire de la littérature, en histoire de l'art, en logique, en théorie de l'historiographie, en morale, en économique et en politique, en théorie du droit et ainsi de suite. Comme j'ai l'habitude de rédiger des notes et de prendre des fiches quand j'étudie les auteurs qui me sont particulièrement chers (d'où les nombreuses bibliographies par moi publiées), j'observe cette pratique envers moi-même aussi, puisque je m'étudie et qu'il est naturel que, dans une certaine mesure tout au moins, je me sois cher. La matière abonderait donc, et disposée en bon ordre, elle me donnerait le genre de satisfaction que peuvent éprouver un père ou un grand-père en contemplant, rassemblée autour d'eux, une belle lignée d'enfants et de petits-enfants. Mais si je faisais cela, j'écrirais ces Mémoires que j'ai décidé de ne pas écrire pour la simple raison que je n'en vois pas l'utilité et que je n'en sens certainement pas l'urgence; qu'il me répugnerait au contraire d'écrire, parce que, si je ne suis pas assez fou pour me faire horreur à moi-même, je n'ai, d'autre part, aucune envie de parler de moi, quand cela me semble ne devoir servir à rien. En revanche, cet essai d'analyse de mon développement

moral et intellectuel m'a semblé utile, et c'est pourquoi je l'ai tenté.

La question peut aussi avoir une signification plus intime : on demande quel effet mes théories ont produit sur la pensée contemporaine. Mais alors je me référerai à un critérium mis par moi-même en valeur dans mes travaux d'histoire et de philosophie : je considère qu'imaginer une pensée « qui produit des effets », c'est se faire une conception naturaliste et mécanique de la pensée et de la vie tout entière et qu'en réalité une pensée ne produit jamais des effets, mais est toujours une collaboration ; et, comme la pensée d'un auteur individuel résulte de la collaboration de l'histoire contemporaine, de même cette pensée, en tant qu'elle émane de lui (comme on le dit improprement) et se communique à d'autres, a une histoire qui n'est plus la sienne, mais l'histoire de tous ceux qui l'accueillent et l'élaborent, ou au contraire la nient et la comprennent mal, y résistent et l'ignorent, pensent en somme pour leur compte. Ce n'est pas Descartes qui a produit le rationalisme et la Révolution française, mais l'esprit du monde qui s'est manifesté successivement dans la philosophie cartésienne, dans l'encyclopédisme et dans la Révolution française. Pour répondre à la question, si on la comprend en ce sens, je devrais donc écrire un essai sur l'histoire de la pensée de mon temps; de même que, dans le cas précédent, je devrais en écrire un sur la culture de mon époque ; ce qui s'écarterait du thème que je me suis proposé, et me semblerait, en ce moment, inopportun.

Cette question peut enfin avoir une troisième signification, que j'appellerai psychologique : Suis-je content ou mécontent de mon œuvre et de l'accueil qu'elle a reçu? De mon œuvre (et cela aussi est naturel) je suis tout à la fois content et mécontent; de l'accueil qu'elle a reçu, je suis toujours content, parce que j'ai appris à reconnaître que tout ce qui arrive est rationnel ; et, à un point de vue plus limité et plus vulgaire, très content, car je n'aurais jamais cru pouvoir obtenir un tel auditoire : moi qui ne me rappelle pas avoir fait, dans ma jeunesse, des rêves ambitieux, qui me rappelle au contraire m'être contenté d'idéaux fort modestes; moi qui, après avoir écrit l'*Esthétique*, insistai auprès de l'éditeur pour qu'il n'en tirât pas plus de cinq cents exemplaires et qui, en fondant la *Critique*, comptais tout au plus sur cent ou deux cents lecteurs bénévoles. Si bien que tout a dépassé je ne dirai pas mon espérance, mais mon attente. En fait de désir ou d'espoir je n'ai jamais fortement

senti (qu'il me soit permis de le dire parce que c'est vrai) que celui de sortir de la nuit, et d'arriver à la lumière.

Et maintenant encore les ténèbres s'épaississent parfois sur mon esprit, mais cette angoisse aiguë dont j'ai tant souffert dans ma jeunesse est désormais une angoisse chronique; elle était sauvage et farouche, elle s'est comme radoucie et apprivoisée; car, comme je l'ai déjà dit, j'en connais maintenant les symptômes, le cours, le remède; et voilà pourquoi j'ai acquis ce calme que l'âge mûr apporte, à condition que l'on ait, toutefois, travaillé à mûrir son esprit.

Ce calme m'a aussi permis, depuis une quinzaine d'années, de tracer au fur et à mesure, avec une exactitude suffisante, le programme des travaux que je comptais exécuter d'une manière générale pour une période de quatre ou cinq ans et d'une manière plus circonstanciée pour les deux ou trois ans immédiatement à venir. L'imprévu, pour ce que j'ai accompli pendant ces quinze dernières années, a été fort limité; c'est rarement, et pour des choses secondaires seulement, qu'il m'est arrivé de me laisser entraîner par les circonstances. Je ne puis plus parler avec la même certitude aujourd'hui, pendant que je suis en train de me récapituler moi-même, en cette année que j'avais réservée pour la revision, le classement et la correction de toutes les productions de ma jeunesse, la préparation de plusieurs travaux d'érudition, et la mise en ordre de mes affaires privées. Cela, je l'ai en grande partie accompli et je compte l'avoir accompli en entier avant la fin de l'année : une sorte de « liquidation » du passé, qui avait pour but de me donner la tranquillité d'esprit nécessaire à la continuation et à l'intensification de ces travaux historiques déjà commencés par moi, pour lesquels j'avais l'ambition d'accomplir par des théories, des exemples et des polémiques quelque chose de semblable à ce que j'ai à peu près exécuté dans mes études de philosophie, d'esthétique et de critique littéraire. J'avais formé surtout le projet d'un travail sur l'évolution historique du XIXe siècle en tant qu'il se trouve vivre dans les conditions présentes de notre civilisation, d'une histoire qui pût en quelque sorte donner la main à la *praxis*. Mais au moment où j'écris ces pages la guerre gronde autour de moi, une guerre dans laquelle très probablement l'Italie aussi se trouvera entraînée. Et cette guerre grandiose, dont la marche et les tendances profondes sont encore obscures, cette guerre qui sera peut-être suivie par une agitation générale ou par une sombre torpeur, on ne peut prévoir

quels travaux elle exigera de nous dans un avenir prochain, quels devoirs elle nous imposera. L'âme reste en suspens : et notre propre image, projetée dans l'avenir, apparaît mouvante et déformée, renversée comme celle que reflète le miroir d'une eau qu'agite la tempête.

BENEDETTO CROCE.

Naples, 8 avril 1915.

ERNEST RENAN
ET LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE[1]

Le prestigieux talent littéraire d'Ernest Renan a sans doute fait tort à l'importance philosophique de sa pensée. Si nul historien de la littérature ne risque de négliger son nom et son œuvre, plus d'un historien de la philosophie, en revanche, méconnaîtrait volontiers son rôle dans la formation des doctrines contemporaines. Il nous semble pourtant que cette œuvre en constitue un antécédent indispensable; elle a contribué sans doute pour sa part à leur éclosion, elle a en tout cas préparé largement les esprits à les adopter; elle nous paraît éclairer en quelque mesure certains aspects de la transformation singulière qui caractérise la pensée française à la fin du XIXe siècle et au commencement du XXe, et qui semble opposer si nettement le culte positiviste de la science au temps du second Empire et les tendances anti-scientistes et irrationalistes contemporaines, le pur intellectualisme d'hier et l'intuitionnisme d'aujourd'hui, l'attitude des successeurs immédiats d'Auguste Comte et celle des disciples de M. Henri Bergson. Or, entre Comte et Bergson, il y a Ernest Renan.

***

La pensée de Renan est complexe et nuancée, indécise sans doute et un peu flottante, plus riche et compréhensive à coup sûr que rigoureuse et ferme, mais elle n'est pas changeante. C'est à bon droit, croyons-nous, que dans sa *Préface* de 1890 à l'*Avenir de la Science* il déclarait : « Autant, sous le rapport de l'exposition, j'ai modifié, à tort ou à raison, mes habitudes de style, autant, pour les

1. Cette étude constitue une sorte d'introduction et d'appendice en même temps à un ouvrage d'ensemble qui va paraître sous peu à la librairie Alcan : *La Philosophie contemporaine en France. Essai de classification des doctrines.*

idées fondamentales, j'ai peu varié depuis que je commençai de penser librement. » Dans l'œuvre compacte et fumeuse de 1848 on trouve déjà, à y bien regarder, toutes les directions caractéristiques, et déjà quelque peu divergentes, de sa pensée. Nous la prendrons comme centre de notre étude, quitte à en corriger ou à en confirmer les indications par celles des œuvres ultérieures, principalement la thèse sur l'*Origine du langage* et les *Dialogues philosophiques*.

Or, à première vue, l'idée et le sentiment dominant de l'*Avenir de la Science* semblent aux antipodes des tendances à la mode aujourd'hui : ce livre respire une foi entière, sans réserve et sans limitation, en la science proprement dite. C'est en somme l'attitude même du positivisme, celle de toute la génération à laquelle appartient Renan, celle qu'adoptent également les Claude Bernard, les Taine et les Berthelot : la science est destinée à faire évanouir les anciennes spéculations métaphysiques et religieuses, et à en tenir lieu ; aucun ordre de phénomènes n'est fermé à ses légitimes investigations, et la tâche de la pensée moderne doit être de lui conquérir de nouveaux domaines, ceux dont elle avait été encore exclue jusqu'à ce siècle : « La religion, la philosophie, la morale, la politique trouvent de nombreux sceptiques ; les sciences physiques n'en trouvent pas[1]... » « La science ne vaut qu'autant qu'elle peut rechercher ce que la révélation prétend enseigner[2] ». Aussi, la notion de miracle doit-elle être définitivement rejetée de la raison humaine, comme elle s'est révélée étrangère à l'expérience : « Ce n'est pas d'un raisonnement, mais de tout l'ensemble des sciences modernes que sort cet immense résultat : il n'y a pas de surnaturel[3]. » — La destinée de l'homme semble être dès lors d'apprendre et de comprendre de plus en plus, et par là d'ordonner de mieux en mieux sa vie ; le progrès est un fait, constaté et vérifiable ; par suite celui-là seul qui sait, qui est formé à l'esprit et aux méthodes critiques, est compétent pour juger des grands intérêts humains ; seul, il peut prétendre à faire partie de ce qui sera le pouvoir spirituel de l'avenir ; car ce n'est que de la science et de ses ministres qu'on pourra attendre enfin l'organisation morale et politique de l'humanité. « Ce n'est pas une exagération de dire que la science renferme l'avenir de l'humanité, qu'elle seule peut lui dire le mot de sa destinée, et lui enseigner la manière d'atteindre sa fin....

1. *Avenir de la Science*, p. 443.
2. *Ibid.*, p. 39.
3. *Ibid.*, p. 47.

Organiser scientifiquement l'humanité, tel est le dernier mot de la science moderne, telle est son audacieuse, mais légitime prétention[1]. » — A aucun des articles de cette profession de foi toute la longue carrière de Renan, pleine d'œuvres et de méditations, n'apportera l'ombre même d'un désaveu ou d'une atténuation. « J'ai voulu professer, à mon début dans la science, ma foi profonde à la raison et à l'esprit moderne[2] », avait-il écrit dans sa préface à Eugène Burnouf, à peu près contemporaine du livre lui-même; et, dans la préface de 1890 il se donnait ce témoignage : « J'avais donc raison, au début de ma carrière intellectuelle, de croire fermement à la science et de la prendre comme but de ma vie. Si j'étais à recommencer, je referais ce que j'ai fait[3] ».

Mais, dès l'abord, un trait est à noter : le jeune breton pieux, qui vient de se déprendre à peine des croyances de son enfance, lorsqu'il exprime les idées mêmes d'un Taine, d'un Claude Bernard ou d'un Littré, emploie un tout autre langage. C'est la fonction religieuse qu'il attribue à la science, il lui demande désormais de fournir à l'homme moderne une foi centrale dont il puisse vivre : chez Renan plus que chez tout autre la science semble ainsi affecter ces prétentions dont un Brunetière pourra soutenir plus tard qu'elles ont fait faillite. Si la science a une valeur religieuse, c'est avant tout parce qu'elle est une conception sérieuse de la vie; le véritable esprit d'athéisme est un esprit de frivolité : « L'athée, c'est l'indifférent, c'est l'homme superficiel et léger, celui qui n'a d'autre culte que l'intérêt et la jouissance[4]. » « Si la science est chose sérieuse, si les destinées de l'humanité et la perfection de l'individu y sont attachées, si elle est une religion, elle a, comme les choses religieuses, une valeur de tous les jours et de tous les instants[5]. » Et c'est pour cela justement que les vieilles croyances sont définitivement périmées : elles sont désormais « en raison inverse de la vigueur de l'esprit et de la culture intellectuelle; elles n'ont plus d'autre ressource que l'ignorance et les calamités publiques[6] ». Bien plus, elles supposent le scepticisme et l'incrédulité réelle : « A moins de croire par instinct, comme le simple, on ne peut plus croire que par scepticisme :

1. *Avenir de la Science*, p. 36, 37.
2. *Ibid.*, p. 3.
3. *Ibid.*, p. XIX.
4. *Ibid.*, p. 78.
5. *Ibid.*, p. 2.
6. *Ibid.*, p. 52.

désespérer de la philosophie est devenu la première base de la théologie.... C'est vous qui êtes les sceptiques, et nous qui sommes les croyants[1].... » Et par là même s'avère qu'une religion nouvelle, voire un renouveau profond de la foi ancienne, sont devenus choses impossibles : « Il faut donc dire sans hésiter qu'aucune secte religieuse ne surgira désormais en Europe, à moins que des races neuves et naïves, étangères à la réflexion, n'étouffent encore une fois la civilisation.... On ne se convertit pas de la finesse au béotisme[2]. » Le siècle est si peu religieux qu'il n'a pas même pu enfanter une hérésie. « La France est le pays du monde le plus orthodoxe, car c'est le pays du monde le moins religieux[3].... Ce qui a fait la fortune du catholicisme de nos jours, c'est qu'on le connaît très peu[4]. » Ainsi, la seule attitude vraiment religieuse qui soit permise de nos jours est justement l'attitude scientifique : la science est la seule religion définitive.

Aussi bien, est-ce comme une œuvre religieuse que la science même veut être pratiquée. Si Renan s'était trompé en entrant à Saint-Sulpice, c'était sur son credo dogmatique, mais non sur sa vocation; c'est toujours comme un sacerdoce qu'il conçoit la vie qu'il voudrait vivre; il fait toujours profession de désintéressement et de pauvreté, de cette pauvreté ecclésiastique qui réclame comme contre-partie la sécurité matérielle et le droit de rester étranger à tous les soucis économiques; de cette humilité ecclésiastique aussi, qui n'est qu'une forme détournée d'un immense orgueil. « Il faudrait, écrit-il, qu'en embrassant la carrière scientifique, on fût assuré de rester pauvre toute sa vie, mais aussi d'y trouver le strict nécessaire : il n'y aurait alors que de belles âmes, poussées par un instinct puissant et irrésistible, qui s'y consacreraient[5]. » Et encore : « Les prêtres, ce sont les philosophes, les savants, les artistes, les poètes, c'est-à-dire les hommes qui ont pris l'idéal pour la part de leur héritage et ont renoncé à la portion terrestre[6]. » Et enfin : « *Savoir* est de tous les actes de la vie le moins profane, car c'est le plus désintéressé, le plus indépendant de la jouissance, le plus *objectif*, pour parler le langage

1. *Avenir de la Science*, p. 63, 65.
2. *Ibid.*, p. 102.
3. *Ibid.*, p. 103.
4. *Ibid.*, p. 485.
5. *Ibid.*, p. 256.
6. *Ibid.*, p. 105.

de l'école[1]. » Aussi la gloire de l'esprit deviendra-t-elle un jour la gloire suprême, celle qui supplantera la gloire militaire par exemple; et la science comme la foi exige qu'on soit au besoin prêt à souffrir pour elle : « L'enthousiasme et la critique sont loin de s'exclure. » Si l'on entend par religion « une croyance accompagnée d'enthousiasme, couronnant la conviction par le dévouement et la foi par le sacrifice, il est indubitable que l'humanité sera éternellement religieuse », et que « la science est une religion[2] ».

Mais cette science qui est destinée à devenir la foi définitive de l'humanité et qu'il veut pratiquer comme un culte, quelle est-elle pour lui? Comment en conçoit-il les objets, les méthodes, les résultats? C'est ici que l'on peut voir son « scientisme », comme disait Le Dantec, s'élargir singulièrement, et parfois se rapprocher presque de son contraire.

*
* *

Pour Taine comme auparavant pour Auguste Comte, le type même de la connaissance scientifique nous est offert soit par les mathématiques, soit par les sciences physiques. Or, Renan reconnaît que « la méthode de ces sciences est ainsi devenue le critérium de certitude pratique des modernes : cela leur paraît certain et scientifique qui est acquis d'une manière analogue aux résultats des sciences physiques »; mais il ajoute aussitôt : « L'effort doit tendre à élargir ce cercle[3]. » Sans doute il croit, comme Taine à la même époque, qu'on « arrivera dans les sciences morales à des résultats tout aussi définitifs » et il voue son existence à cette tâche. Mais, tandis que Taine prétend, par la puissance de ses analyses, puis de ses synthèses impérieuses et rigides, faire rentrer les faits psychologiques, esthétiques et moraux sous des lois abstraites, dans les cadres d'un déterminisme universel, et les coordonner en un système compact et unitaire, conçu, en effet, sur le type du mécanisme des physiciens de son temps, Renan entrevoit des procédés différents de ceux des sciences du monde inorganique, procédés appropriés aux caractères spécifiques de ses nouveaux objets d'étude; c'est la nature même de ces objets et le contact direct avec eux qui doivent les

1. *Avenir de la Science*, p. 17.
2. *Ibid.*, p. 106, 108.
3. *Ibid.*, p. 443.

suggérer ou les définir, à leur usage et à leur image, bien loin qu'on puisse prétendre les leur imposer de force et du dehors.

Or, en tant qu'historien et que philologue, Renan a été formé à l'école allemande; c'est la philosophie romantique allemande qu'il va introduire, sans s'en douter presque, dans la science française. Très voisin du positivisme, nous venons de le voir, par son attitude philosophique initiale, Renan ne semble éprouver pourtant aucune sympathie pour l'œuvre même de Comte, et la page qu'il lui consacre est révélatrice entre toutes : « Il est étrange qu'un homme préoccupé surtout de la méthode des sciences physiques et aspirant à transporter cette méthode dans les autres branches de la connaissance humaine, ait conçu la science de l'esprit humain et celle de l'humanité de la façon la plus étroite et y ait appliqué la méthode la plus grossière.... M. Comte, au lieu de suivre les lignes infiniment flexueuses de la marche des sociétés humaines,... aspire du premier coup à une simplicité que les lois de l'humanité présentent bien moins encore que les lois du monde physique.... M. Comte croit comme nous qu'un jour la science donnera un symbole à l'humanité; mais la science qu'il a en vue est celle des Galilée, des Descartes, des Newton restant telle qu'elle est. L'Évangile, la poésie n'auraient plus ce jour-là rien à faire[1].... » Il a une conscience aussi nette de ce qui le sépare du XVIIIe siècle, et son rationalisme lui apparaît à lui-même singulièrement différent de ce qu'on avait entendu par là jusqu'alors : « Notre rationalisme, écrit-il, n'est donc pas cette morgue analytique, sèche, négative, incapable de comprendre les choses du cœur et de l'imagination qu'inaugura le XVIIIe siècle; ce n'est pas l'emploi exclusif de ce qu'on a appelé « l'acide du raisonnement »; ce n'est pas la philosophie positive de M. Auguste Comte, ni la critique irréligieuse de M. Proudhon[2]. » Et encore : « Au début de la carrière scientifique on est porté à se figurer les lois du monde psychologique et physique comme des formules d'une rigueur absolue : mais le progrès de l'esprit scientifique ne tarde pas à modifier ce premier concept[3]. » Selon lui, « pour faire l'histoire de l'esprit humain il faut être fort lettré. Les lois étant ici d'une nature très délicate et ne se présentant point de face comme dans les sciences physiques, la faculté essentielle est celle du critique litté

1. *Avenir de la Science*, p. 149 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 66.
3. *Ibid.*, p. 180.

raire, — la délicatesse du tour,... la ténuité des aperçus, le contraire en un mot de l'esprit géométrique.... M. Comte n'entend rien aux sciences de l'humanité, parce qu'il n'est pas philologue[1]. » Le penseur suppose l'érudit; les fondateurs de l'esprit moderne sont des philologues.

De là l'importance spéciale des deux disciplines auxquelles il va consacrer sa vie : la science des langues et la science des religions. Grâce à elles, « nous touchons le primitif ». Le langage, par toute sa construction, remonte aux premiers jours de l'homme; on en peut dire à peu près autant de la religion. Aussi, langues et religions devraient-elles être « la première étude du psychologue »; on ne saurait dire « les trésors de psychologie » qu'on pourrait trouver en elles. Grâce au langage, « nous sommes vis-à-vis des âges primitifs comme l'artiste qui devrait rétablir une statue de bronze d'après le moule où elle se dessina[2] ». — C'est que l'humanité est bien plus facile à reconnaître dans ses produits que dans son essence abstraite, et dans ses produits spontanés que dans ses produits réfléchis : idée qu'Auguste Comte avait déjà mise en lumière avec une parfaite netteté, mais que Renan ne semble pas avoir aperçue chez lui, et dont il tire des conséquences qui lui sont propres.

Et tout d'abord, une découverte capitale, que la science et la philosophie allemandes ont préparée, y renverse toutes les vues simplistes de l'âge précédent, et tout ce qui subsiste encore de la conception géométrique des Cartésiens : « La théorie du primitif de l'esprit humain... est notre grande découverte[3]. » En quoi consiste-t-elle? A reconnaître que la nature ne va pas du simple au complexe, que le progrès n'est pas une addition inerte d'éléments l'un à l'autre juxtaposés ou superposés : c'est, par avance, le contre-pied d'un évolutionnisme mécaniste à la Spencer; en d'autres termes, c'est la découverte de la spontanéité féconde et créatrice. « Le premier âge de l'esprit humain, qu'on se représente trop souvent comme celui de la simplicité, était celui de la complexité et de la confusion. » L'action spontanée n'a pas besoin d'être précédée de la vue analytique; et que dire, dès lors, de cette liberté indéfinie de créer, de ce caprice sans limite, de cette richesse, de cette exubérance, de cette compli-

1. *Avenir de la Science*, p. 151.
2. *Origine du langage*, p. 69.
3. *Avenir de la Science*, p. 264.

cation qui nous dépasse[1]? Tels furent pourtant les débuts de l'humanité : « c'est l'âge des miracles psychologiques[2]. »

C'est ce qu'est destinée à établir la thèse sur l'*Origine du langage*, qui porte la même date que l'*Avenir de la Science* (1848). La théorie qui s'y trouve combattue avec le plus de décision est celle de l'invention du langage, ou d'une série d'inventions successives, conscientes et réfléchies, aboutissant à des règles conventionnelles : « Cette hypothèse est peut-être, de toutes celles qui ont été essayées pour expliquer l'origine de la parole, la plus fausse, ou pour mieux dire la moins riche en vérité. » Elle consiste à attribuer « aux facultés réfléchies et à une combinaison voulue de l'intelligence, un produit spontané de cette force vive que recèlent les facultés humaines, qui n'est ni la convention, ni le calcul, qui produit son effet d'elle-même et par sa propre tension[3] ». Et, trait bien remarquable, cette hypothèse qui fait honneur à l'intelligence claire et distincte de toutes les merveilles du langage, il l'appelle avec persistance *matérialiste*, comme si pour lui, par une vue mal débrouillée, mais déjà toute bergsonienne, l'entendement, fait pour agir sur la matière et modelé sur elle, finissait par participer à sa nature même. — Ce n'est pas, d'autre part, à une révélation miraculeuse et externe qu'il faut, avec Bonald, faire remonter l'origine de la parole : « A partir du jour où la science des langues fut devenue une des sciences de la vie, le problème des origines du langage se trouva transporté sur son véritable terrain, sur le terrain de la conscience créatrice[4]. » — De la conscience, mais non pas de la pensée : il faut « en attribuer la création aux facultés humaines agissant spontanément et dans leur ensemble[5] »; la parole est naturelle à l'homme comme l'usage des différents organes de son corps ou des facultés de son esprit. L'homme n'a pas plus inventé de parler qu'il n'a inventé de se souvenir ou de raisonner. « C'est donc un rêve d'imaginer un premier état où l'homme ne parla pas, suivi d'un autre état où il conquit l'usage de la parole. L'homme est naturellement parlant comme il est naturellement pensant[6]. » Et, rééditant la pensée en 1864, il répète : « La seule chose qui me semble incontestable, c'est que l'invention du

1. *Avenir de la Science*, p. 169.
2. *Ibid.*, p. 262.
3. *Origine du langage*, p. 79, 80.
4. *Ibid.*, p. 87.
5. *Ibid.*, p. 89.
6. *Ibid.*, p. 91.

langage ne fut pas le résultat d'un long tâtonnement, mais d'une intuition primitive[1] »; « bien qu'arrivé peu à peu à la pleine évolution de toutes ses puissances, le langage fut intégralement constitué dès le premier jour ». Si elle ne risquait pas d'être entendue en un sens étroitement littéral, la meilleure expression de la vérité serait de parler d'une « révélation divine du langage »; « car ce qui se passe dans le spontané est plutôt le fait de Dieu que le fait de l'homme, et il y a moins de danger à l'attribuer à la cause universelle qu'à l'action particulière de la liberté humaine[2] ». Et encore : « A cette limite il devient indifférent d'attribuer la causalité à Dieu ou à l'homme. Le spontané est à la fois divin et humain[3]. » « L'enfant qui apprend sa langue, l'humanité qui crée la sienne, n'éprouvent pas plus de difficulté que la plante qui germe, que le corps organisé qui arrive à son complet développement. Partout, c'est le Dieu caché, la force universelle, qui, agissant durant le sommeil ou l'absence de l'âme individuelle, produit ces merveilleux effets.... »

De là un certain nombre de conséquences découlent : d'abord, plus on remonte vers les origines, plus on découvre la diversité et la pluralité, et non l'unité. Les langues ne sauraient être conçues comme sorties toutes d'une souche unique : peut-être n'est-il pas vrai non plus que l'espèce humaine soit sortie d'un couple unique, ou qu'elle soit apparue sur un point unique; mais en tout cas, « on peut poser comme un axiome désormais acquis cette proposition : le langage n'a point une origine unique; il s'est produit parallèlement sur plusieurs points à la fois ». Les diverses familles de langues, en effet, sont hétérogènes entre elles, et correspondent aux diverses races d'hommes : « Chaque famille d'idiomes est donc sortie du génie de chaque race, sans effort comme sans tâtonnement. » « Les divers systèmes de langues sont des partis adoptés une fois pour toutes par chaque race; ils ne sortent pas les uns des autres; ils se suffisent pleinement et arrivent au même résultat par les voies les plus opposées[4].... »

Mais, en outre, chaque langue s'est constituée, dès l'origine, avec une richesse et une complexité extrêmes : « Mieux vaut supposer à

1. *Origine du langage*, p. 20.
2. *Ibid.*, p. 81, 82.
3. *Ibid.*, p. 94.
4. *Ibid.*, p. 45.

l'origine les procédés les plus compliqués que de créer le langage par pièces et par morceaux [1]. » Il faut dénoncer décidément « le principe, si souvent trompeur, que la simplicité est antérieure à la complexité [2] ». Chaque famille de langues a correspondu dès le début « au tout de l'esprit humain »; c'est-à-dire que les aspects généraux des choses et leurs rapports s'y sont exprimés d'une façon complète et originale, ainsi que la tendance générale à traduire d'une certaine manière propre les grandes lignes de la réalité : c'est ce qui constitue une grammaire. « La grammaire de chaque race... a été faite du premier coup, et chaque langue est emprisonnée une fois pour toutes dans sa grammaire. » — Les premiers mots, il est vrai, eurent pour origine principale des onomatopées : mais « un même objet se présente aux sens sous mille faces, entre lesquelles chaque famille de langues choisit à son gré celle qui lui parut carastéristique. Prenons pour exemple le tonnerre.... Il peut être également dépeint, ou comme un bruit sourd, ou comme un craquement, ou comme une subite explosion de lumière, etc. Il y a tant de relations imitatives qui nous échappent et qui frappèrent vivement les premiers hommes! La sensibilité était chez eux d'autant plus délicate que les facultés rationnelles étaient moins développées [3]. » De là l'extrême richesse en synonymes des langues primitives : « elle est portée dans l'arabe à un point presque incroyable.... M. de Hammer a énuméré dans un mémoire spécial les mots relatifs au chameau, et en a trouvé 5 744. » C'est la conclusion même que devait retrouver récemment M. Lévy-Bruhl, en étudiant les sociétés sauvages et les idiomes primitifs.

Mais ce qui est vrai du vocabulaire ne l'est pas moins de la grammaire : « *Le jugement* est la forme naturelle et primitive de l'exercice de l'entendement, et non l'idée, telle que l'entendent les logiciens. » La proposition est en quelque sorte antérieure au mot, et tous les idiomes anciens sont synthétiques, non point analytiques : « Il n'est pas douteux qu'on n'ait débuté par l'expression composée, et que l'esprit, avant de disséquer la pensée et de l'exprimer partie par partie, n'ait d'abord cherché à la rendre dans son unité [4]. » Plus on remonte dans l'histoire des langues, plus on rencontre une tendance prononcée à l'agglutination, c'est-à-dire le penchant à souder

1. *Origine du langage* p. 105.
2. *Ibid.*, p. 107.
3. *Ibid.*, p. 118, 141.
4. *Ibid.*, p. 155.

en un tout compact ce que plus tard on s'est contenté de distinguer et de juxtaposer. « Dans le discours, le mot se produisait au complet et avec toute son unité; bien plus, les idées en se groupant contractaient entre elles un lien si étroit que la proposition jaillissait comme un tout et ressemblait à ce qu'est le mot dans notre état analytique[1] ». « Le basque, que M. de Humboldt regarde comme une des langues restées les plus fidèles à l'esprit primitif, possède jusqu'à onze modes pour le verbe, et une prodigieuse variété de formes grammaticales et de flexions.... L'aztèque et la plupart des langues américaines poussent jusqu'à un point qu'on croirait à peine la composition et l'agglutination des mots : chaque phrase de ces langues n'est qu'un verbe dans lequel sont insérées toutes les autres parties du discours[2].... » Les caractères de la langue primitive étaient donc les mêmes que ceux de la pensée primitive : « Une richesse sans bornes, ou plutôt sans règles, une synthèse obscure et compréhensive, tous les éléments entassés et indistincts. »

Or, la considération des religions nous amènerait à des résultats analogues. « Il est temps que la raison cesse de critiquer les religions comme des œuvres étrangères élevées contre elle par une puissance rivale, et qu'elle se reconnaisse enfin dans tous les produits de l'humanité, sans distinction ni antithèse[3]. » « Les mythologies ne sont plus pour nous des séries de fables absurdes et parfois ridicules, mais de grands poèmes divins où les nations primitives ont déposé leurs rêves sur le monde suprasensible[4]. » Les religions sont les philosophies de la spontanéité. Aussi, lorsque « les apologistes soutiennent que ce sont les religions qui ont fait toutes les grandes choses de l'humanité, au fond ils ont raison. Les philosophes croient travailler pour l'honneur de la philosophie en abaissant les religions, et ils ont tort[5]. » Elles sont d'admirables pétrifications de l'esprit humain.

Les conclusions seraient les mêmes, sans doute, si l'on considérait les autres manifestations de l'activité spirituelle, que Renan n'a pas étudiées aussi spécialement, art, moralité, politique. Et par exemple, dans ce dernier ordre de questions, ce fut l'œuvre du XVIIIe siècle finissant que de s'attaquer, au nom de la raison, à tout

1. *Origine du langage*, p. 167.
2. *Ibid.*, p. 156, 157.
3. *Avenir de la Science*, p. 274.
4. *Ibid.*, p. 266.
5. *Ibid.*, p. 27 .

ce qui est préjugé, établissement aveugle, usage en apparence irrationnel, pour y substituer un système calculé comme une formule, combiné comme une machine artificielle. « Or, ces institutions qui semblent si absurdes,... ces préjugés, ont leurs raisons, que vous ne voyez pas.... Qui vous dit que votre analyse est complète, que vous n'êtes point amené à nier ce que vous ne comprenez pas, et qu'une philosophie plus avancée n'arrivera point à justifier l'œuvre spontanée de l'humanité[1]? » « Justifier l'œuvre spontanée de l'humanité », — telle semble bien en somme la formule dernière à laquelle Renan aboutit : n'est-ce pas une de celles aussi où s'arrête le plus volontiers la pensée contemporaine?

Après cela, sur les modalités ou la nature même de cette création spontanée, la pensée de Renan semble rester assez hésitante. Et par exemple, l'immutabilité de la grammaire de chaque groupe de langues n'empêche pas que quelque évolution pourtant ne s'y produise sans cesse, et que la convention n'y ait quelque part, bien que subordonnée : « Une fois qu'on a réservé cet élément supérieur à l'expérience qui constitue l'originalité de l'esprit humain, on peut sans scrupule abandonnner... tout ce qui ne fait, si j'ose le dire, que verser de la matière dans les moules préexistants de la raison[2]. » — D'autre part, si la création du langage ou des mythes religieux est anonyme, est-ce à dire qu'elle soit vraiment collective et impersonnelle? Dans l'*Avenir de la Science*, à la suite des philosophes allemands de la *Völkerpsychologie*, Renan inclinait à l'admettre : « Les œuvres les plus sublimes, écrivait-il, sont celles que l'humanité a faites collectivement et sans qu'aucun nom propre puisse s'y attacher. Les plus belles choses sont anonymes[3] »; « c'est la masse qui crée », insistait-il. Mais déjà, d'autre part, son anti-démocratisme se dessine, et c'est une de ses affirmations les plus constantes que celle d'une aristocratie de l'esprit : « L'œuvre spontanée est l'œuvre de la foule, parce que les sentiments de tous s'y expriment, mais ces sentiments ont eu un individu pour interprète.... Plus on pénétrera dans la connaissance de la haute antiquité des peuples ariens et sémitiques, plus on verra se dessiner, dans l'apparente uniformité du monde primitif, des figures de sages, d'initiateurs, de prophètes sans nom[4].... »

1. *Avenir de la Science*, p. 25.
2. *Origine du langage*, p. 123.
3. *Avenir de la Science*, p. 195.
4. *Origine du langage*, p. 22, 25.

En tout cas, Renan tire de tout cela une sorte de « loi des trois états », fort différente de celle d'Auguste Comte, mais qui dominerait elle aussi tout le mouvement de l'esprit humain : vérifiée par l'étude du langage et des religions, on pourrait l'étendre fort au delà; elle se résume dans les trois mots : syncrétisme, analyse, synthèse. Au premier éveil de l'activité spirituelle, c'est la production confuse et riche; une première vue générale sur toutes choses, compréhensive, mais obscure et inexacte; tout y est entassé et sans distinction : rien ne saurait maintenant nous en donner une idée; c'est l'âge de la spontanéité pure, « où les facultés, dans leur fécondité créatrice, sans se regarder elles-mêmes, par leur tension intime, atteignaient un objet qu'elles n'avaient pas visé »[1]. — Puis est venu l'âge de réflexion où l'homme se regarde et se possède lui-même, âge de combinaisons artificielles et de procédés inventés et agencés péniblement, et aussi de connaissances antithétiques et controversées : l'âge des distinctions précises, des discussions et de la lutte : « L'analyse, c'est la guerre ». (Auguste Comte avait une conception analogue.) Or, l'analyse ne sait pas créer : « La vue nette et fine ne sert qu'à distinguer; l'analyse n'est jamais que l'analyse[2] »; de là l'absence de la grande originalité et le peu d'initiative de l'esprit humain à mesure qu'il s'enfonce dans les voies de la réflexion. « Quand on songe aux faits étranges qui ont dû se passer dans des consciences humaines pour créer une génération d'apôtres et de martyrs, on serait tenté de regretter que l'homme ait cessé d'être instinctif pour devenir rationnel[3]. » — De telles remarques ne font-elles pas involontairement penser à ce qui nous a été dit plus récemment de « l'incompréhension naturelle de l'intelligence » à l'égard de la vie, et de ces choses mystérieuses que l'esprit cherche toujours à pénétrer sans y parvenir jamais, tandis que l'instinct seul les éclaircirait, s'il pouvait les chercher? — Seulement, pour Renan, une troisième phase peut être entrevue, qui répond sans doute à la phase de l'intuition de M. Bergson, mais qui en diffère sensiblement puisque l'intuition est très loin de se définir, chez ce dernier, comme une conciliation de deux modes de connaissances antérieurs : « Un peu de réflexion a pu tuer l'instinct, mais la réflexion complète en fera revivre les merveilles avec un degré supérieur de netteté et de

1. *Avenir de la Science*, p. 260.
2. *Ibid.*, p. 312.
3. *Ibid.*, p. 89.

détermination[1]. » « L'âge primitif était religieux, mais non scientifique; l'âge intermédiaire aura été irréligieux, mais scientifique; l'âge ultérieur sera à la fois religieux et scientifique. Alors, il y aura encore des sages, poètes et organisateurs, législateurs et prêtres, non plus pour gouverner l'humanité au nom d'un vague instinct, mais pour la conduire rationnellement dans ses voies.... Rien ne se ressemble plus que le syncrétisme et la synthèse, rien n'est plus divers : car la synthèse conserve virtuellement dans son sein tout le travail analytique : elle le suppose et s'y appuie[2]. »

***

Au sortir de cette épreuve des faits, de cette expérience des phénomènes spirituels et proprement humains dont Renan a fait l'objet propre de ses études, à quelle conception définitive de la science pourra aboutir le philosophe qui s'est mis à l'école de la philologie? Comment en comprendra-t-il désormais les procédés, la portée, les conclusions?

Et d'abord, voici une attitude nouvelle : persuadé de tout ce qu'il y a de variété imprévisible dans les choses de l'âme, il sera hostile à tout système clos, qui prétendrait, pour l'expliquer, immobiliser la vie; plutôt que d'en appauvrir l'infinie richesse ou d'en déformer la souple mobilité, il renoncera à formuler des lois, à donner des explications proprement dites, et « cette prudente abstention est un acte de vertu scientifique ». « Ceux-là sont les héros de la science, déclare-t-il, qui, plus capables que personne de se livrer à de hautes spéculations, ont la force de se borner à la sévère constatation des faits, en s'interdisant les généralités anticipées[3]. » Mais n'est-ce que prudence et patience en face de problèmes encore incomplètement débrouillés? Il y a plus, semble-t-il : tout système est incomplet, toute loi trop précise est fausse; « il serait aussi absurde qu'un système renfermât le dernier mot de la réalité, qu'il le serait qu'une épopée épuisât le cercle entier de la beauté[4] ». « On ne tardera pas à reconnaître que la trop grande précision dans les choses morales est aussi peu philosophique qu'elle est peu poétique.... Un homme

1. *Origine du langage*, p. 247.
2. *Avenir de la Science*, p. 309.
3. *Ibid.*, p. 119.
4. *Ibid.*, p. 57.

trop conséquent dans son système de vie est certainement un esprit étroit[1]. » D'où il résulte qu'il faut, et pour longtemps encore, s'en tenir à la discussion et à la critique des faits, pour toujours peut-être, sans se préoccuper de conclure : « La critique universelle est le seul caractère que l'on puisse assigner à la pensée délicate, fuyante, insaisissable du XIXe siècle[2]. »

Il apparaît par là que la rigueur logique est fort loin d'être l'instrument du savoir le plus profond : « Les résultats de la critique ne *se prouvent pas*, ils s'aperçoivent; ils exigent pour être compris un long exercice et toute une culture de finesse.... Décidés à fermer les yeux aux considérations délicates, à ne tenir compte d'aucune nuance[3] », les esprits simplistes laissent échapper la vérité. « Dans les sciences de l'humanité, l'argumentation logique n'est rien et la finesse d'esprit est tout.... Il se peut qu'en raisonnant très logiquement, on arrive, dans les sciences morales, à des conséquences absolument fausses en partant de principes suffisamment vrais.... Les faits aperçus finement sont ici le seul critérium[4]. » Et encore, car les formules significatives, elles-mêmes délicates et nuancées, foisonnent sur ce point : « Des vues, des aperçus, des jours, des ouvertures, des sensations, des couleurs, des physionomies, des aspects, voilà les formes sous lesquelles l'esprit perçoit les choses. La géométrie seule se formule en axiomes et en théorèmes. *Ailleurs le vague est le vrai*[5]. » « La vérité n'est que le compromis entre une infinité de choses. » Sommes-nous bien loin ici de la conception du jugement ou de la raison, qui est tout autre chose que la faculté logique, chez M. Boutroux? ou de la théorie de l'intuition, qui seule peut nous faire pénétrer la vie? — Mais il y a plus : que fera le savant, dans l'âge d'analyse où nous sommes, pour essayer de comprendre les œuvres de la spontanéité primitive? Parfois, en effet, il peut sembler qu'elles se gouvernent par des lois toutes différentes de celles que nous voyons se vérifier autour de nous, et qu'elles doivent nous rester proprement insaisissables. « C'est une singulière position que la nôtre en face de ces œuvres étranges... position inférieure en un sens, qui ne nous permettra jamais d'en avoir la parfaite intelligence. Il faudrait les avoir vécues proprement. Mais pour-

1. *Avenir de la Science*, p. 100.
2. *Ibid.*, p. 145.
3. *Ibid.*, p. 298.
4. *Ibid.*, p. 152, 153.
5. *Ibid.*, p. 58.

tant ne serait-il pas possible de réaliser ce prodige par un progrès de l'esprit scientifique, qui rendrait profondément sympathique à tout ce qu'a fait l'humanité[1]? » *Sympathie*, c'est le grand mot du bergsonisme qui vient déjà de lui-même sous la plume de Renan. Ce serait « le privilège, pensait-il, d'une nature à la fois enfantine et sérieuse » que d'être capable « de s'enthousiasmer du spontané et de le reproduire en soi au sein même du réfléchi[2] ». « Si mes études historiques ont eu pour moi un résultat, déclare-t-il, c'est de me faire comprendre l'apôtre, le prophète, le fondateur de religion. Il me semble que parfois j'ai réussi à reproduire en moi par la réflexion les faits psychologiques qui durent se passer naïvement dans ces grandes âmes[3]. » Aussi, l'érudition est-elle la condition de toute compréhension réelle du passé, et rend-elle seule possible une admiration vraiment intelligente des grandes œuvres : « le savant seul a le droit d'admirer ». Seul aussi il peut comprendre les idées sans s'emprisonner dans aucune doctrine : « le temps des systèmes absolus est passé » ; et il conviendra de mettre simplement en leur place « les pacifiques dialogues auxquels ont coutume de se livrer entre eux les différents lobes de son cerveau[4] »; si on les laisse divaguer en liberté, ils lui représenteront les différents points de vue possibles sur le monde : et seul, par suite, le savant pourra jouir vraiment de l'universel et multiforme spectacle de l'humanité et de ses œuvres; il y trouvera, au besoin, un refuge inviolable contre l'infortune : « je porte avec moi le parterre charmant de la variété de mes pensées », dira-t-il plus tard[5]. Ainsi, à sa conception de la science s'amorce son dilettantisme.

Mais à quoi se réduisent alors les résultats des sciences morales? A l'histoire, et rien qu'à l'histoire : « L'histoire est la vraie forme de la science des langues »; « la science de l'esprit humain doit surtout être l'histoire de l'esprit humain[6] ». Et il est superficiel, évidemment, d'envisager l'histoire comme composée de périodes de stabilité et de périodes de transition. » C'est la transition qui est l'état habituel[7]. »

1. *Avenir de la Science*, p. 29.
2. *Ibid.*, p. 162.
3. *Ibid.*, p. 107.
4. *Dialogues philosophiques*, préf. (1876), p. VIII.
5. *Ibid.*, p. 134.
6. *Avenir de la Science*, p. 5.
7. *Ibid.*, p. 376.

Sans doute ces affirmations concernent le plus souvent « ces pauvres petites sciences conjecturales » qui traitent de l'humanité et suivent modestement, de loin, les grands progrès des sciences physiques. Mais pourtant la conception de la science en général tend bien à se transformer par là et dans ce sens. Et d'abord, ce sont ces traits qui caractérisent proprement, selon Renan, l'esprit de notre temps : « Notre temps est historique et non métaphysique[1]. » « L'esprit humain a passé de l'absolu à l'historique; il envisage désormais toute chose sous la catégorie du devenir. » Par là ces mêmes traits en viennent à définir proprement toute notre philosophie : « Un pas encore, et l'on proclamera que la vraie philosophie est la science de l'humanité, et que la science d'un être qui est dans un perpétuel devenir ne peut être que son histoire[2]. » Et l'on arrive ainsi à la thèse extrême esquissée dans la *Lettre à Berthelot* : toutes les sciences ne sont au fond que des formes diverses de l'histoire. « Le temps me semble de plus en plus le facteur universel, le grand coefficient de l'éternel devenir[3] »; son évolution même fait toute la réalité de l'âme, et peut-être toute la réalité de l'univers : « L'âme est le devenir individuel, comme Dieu est le devenir universel. » — Or, ne sont-ce pas là déjà les thèses presque les plus extrêmes des métaphysiques contemporaines? N'est-ce pas déjà conclure comme l'auteur de la *Contingence des lois de la nature* : « Ce n'est pas la nature des choses qui doit être l'objet suprême de nos recherches scientifiques, c'est leur histoire[4]? » Et, avec l'auteur de l'*Évolution créatrice*, que le moi est avant tout durée, que l'esprit est essentiellement mémoire? Comme chez M. Bergson même, on croit saisir en outre une hésitation, chez Renan, entre l'attitude qui consiste à opposer l'esprit au corps, l'évolution créatrice et la mémoire à l'inertie et à la stabilité matérielles, l'intuition seule capable de saisir les choses de la vie et la science mécaniste souveraine en son domaine et y touchant l'absolu; et une attitude assez différente qui partout, plus ou moins, voit la science en défaut, déformant le réel et le morcelant, tandis que partout la seule intuition saisirait ce qui subsiste, même dans la matière, de l'élan vital, ce qui en constitue l'élément positif. Chez Renan aussi, en effet, on discerne une tendance, sans

1. *Avenir de la Science*, p. 271.
2. *Ibid.*, p. 132.
3. *Lettre à Berthelot*, in *Dial. philos.*, p. 155.
4. *De la contingence des lois de la nature*, p. 145.

cesser d'exalter la science positive, à la concevoir de plus en plus sur le type des sciences historiques. « Toutes les sciences me paraissent échelonnées par leur objet à un moment de la durée. Chacune d'elles a pour mission de nous apprendre une période de l'histoire de l'être[1]. » Rien n'est stable dans la nature, tout y est dans un perpétuel développement. Biologie, géologie, astronomie nous retracent les périodes successives de l'évolution cosmique; la chimie même nous raconte « l'histoire de la plus vieille période du monde, l'histoire de la fondation de la molécule[2] ». Bien plus, les lois en apparence les plus uniformes et les plus stables de l'univers actuel ne font peut-être que répéter et perpétuer de simples accidents du passé le plus ancien : « Aujourd'hui encore nous sommes gouvernés par des accidents qui eurent lieu bien avant l'existence de l'homme. » — Aussi bien, les lois précises et générales que formulent nos sciences les plus avancées semblent parfois n'apparaître à Renan que comme des simplifications arbitraires, et on pourrait découvrir chez lui, dès ses premiers écrits, quelques formules qui exprimeraient assez bien les conclusions les plus extrêmes de notre nominalisme et de notre irrationalisme contemporains : « Le *devenir* du monde est un vaste réseau où mille causes se croisent et se contrarient, écrivait-il dès 1864, dix ans avant la thèse sur la *Contingence*, et où la résultante ne paraît jamais en parfait accord avec les lois générales d'où l'on serait tenté de la déduire. La science, pour formuler les lois, est obligée d'abstraire, de créer des circonstances simples, telles que la nature n'en présente jamais. Les grandes lignes du monde ne sont qu'un à peu près[3]. » Et encore : « Si quelque chose résulte du travail de revision auquel les principales lois de la physique ont été soumises depuis quelques années, c'est que ces lois *ne sont vraies qu'en un certain état moyen*, et qu'elles cessent de se vérifier dans les cas extrêmes[4]. » (Ceci dès 1848.) A son esprit avant tout épris de la nuance, à son âme d'artiste, l'individuel se révèle avec tout ce qu'il a d'unique et d'irréductible : « Il n'y a pas deux faits qui se passent de la même manière, ni deux êtres qui rentrent dans la même catégorie : il n'y a que des cas individuels, amenés par le coup de dés qui se joue à chaque instant[5]. » Et voici

1. *Lettre à Berthelot*, p. 155.
2. *Ibid.*, p. 171.
3. *Origine du langage*, préf. de 1864, p. 60.
4. *Ibid.*, p. 243.
5. *Ibid.*, p. 60.

presque enfin l'idée d'une « évolution des lois » : « En général, nous ne formulons les lois de la nature que telles qu'elles existent dans l'état actuel; or, l'état actuel n'est qu'un cas particulier [1]. »

*
* *

Une telle conception de la science devait naturellement se prolonger en une métaphysique évolutionniste et idéaliste, à la manière du romantisme allemand. Elle se présente dégagée de tout essai de démonstration dialectique, et indiquée, d'une façon assez vague et hésitante d'ailleurs, à titre de probabilités et de doutes : mais les tendances au moins en sont manifestement constantes et assez nettes, quel que soit celui des interlocuteurs qui, dans les *Dialogues*, les exprime.

Et tout d'abord, le mécanisme est rejeté. « Le matérialisme mécanique des savants de la fin du XVIIIe siècle me paraît une des plus grandes erreurs qu'on puisse professer [2] », déclare péremptoirement l'auteur des *Dialogues philosophiques*. « La chiquenaude de Descartes ne suffit pas. Avec cette chiquenaude on ne sortirait pas de la mécanique, et, à vrai dire, ce grand esprit n'en sortit jamais [3]. » C'est donc à une philosophie de la vie qu'on sera tout prêt d'aboutir : « Autonomie parfaite, création intime, vie en un mot, telle est la loi de l'humanité », avait-il écrit dès son premier livre [4]; or, « on ne simule pas la vie; des rouages, si bien combinés qu'ils soient, ne feront jamais qu'un automate [5] ». Mais, ce que l'on peut dire de la vie de l'humanité, ne peut-on pas le redire à peu près de la vie de l'univers? « Autrefois l'intelligence divine était conçue sur le type d'un homme de génie, d'un mécanicien sublime, combinant les moyens pour produire un effet; maintenant vous arrivez à le concevoir comme l'instinct spontané de la vie, comme la conscience vague de l'être qui aspire à se conserver et à se compléter [6]. » Pour lui comme pour M. Bergson c'est dans l'instinct animal qu'on en retrouve peut-être l'image la moins infidèle : « La force organisatrice qui fit apparaître tout ce qui vit, se conserve encore dans une proportion impercep-

1. *Origine du langage*, p. 242.
2. *Dialogues philosophiques*, p. 24.
3. *Ibid.*, p. 177.
4. *Avenir de la Science*, p. 173.
5. *Ibid.*, p. 427.
6. *Dialogues philosophiques*, p. 57, 58.

tible aux derniers degrés du règne animal; ainsi les facultés spontanées de l'esprit humain se retrouvent dans les faits de l'instinct, mais amoindries et presque étouffées par la réflexion [1]. » Il faut donc admettre au fond de l'univers « ce qui se remarque dans la plante et l'animal, une force intime qui porte le germe à remplir un cadre tracé d'avance. Il y a une conscience obscure de l'univers qui tend à se faire, un secret ressort qui pousse le possible à exister. » — Sommes-nous fort loin, dans tout ceci, de la doctrine de l'*élan vital?*

Sans doute ici une différence se marque, mais somme toute secondaire, dans une similitude profonde d'esprit et d'orientation générale : M. Bergson conçoit l'évolution comme créatrice en un sens absolu, en dehors de tout plan préétabli, qui serait encore quelque chose d'intellectuel, en dehors de toute finalité proprement dite; Renan au contraire reste trop intimement un raffiné de l'intelligence pour se décider à condamner, autant que le voudrait peut-être la logique de sa tendance dominante, les facultés intellectuelles. C'est donc encore comme une finalité, mais involontaire, irréfléchie, peut-être inconsciente, qu'il conçoit l'effort créateur dans la nature; pour lui « la philosophie des causes finales n'était erronée que dans la forme. Il ne s'agit que de placer dans la catégorie du *fieri*, de la lente évolution, ce qu'elle plaçait dans la catégorie de l'être et de la création.... Les phénomènes de la conscience obscure sont le domaine propre de Dieu. Dieu se voit surtout dans l'animal, dans l'enfant, dans l'homme du peuple, dans l'homme de génie, qui est enfant et homme du peuple à sa manière [2]. » — C'est bien, dans tous ses articles, à peu près sans omissions, la philosophie du romantisme que Renan résume ou retrouve ici. — Et il continue, avec moins de netteté : « Dieu est la raison de ceux qui n'en ont pas, le secret ressort qui porte tout à être selon les lois de l'esthétique et de l'eurythmie; il est le nombre, le poids, la mesure qui fait le monde harmonieux et éternel ». Et encore : « Autant je tiens pour indubitable qu'aucun caprice, aucune volonté particulière n'intervient dans le tissu des faits de l'univers, autant je regarde comme évident que le monde a un but et travaille à une œuvre mystérieuse. Il y a quelque chose qui se développe, par une nécessité intérieure, par un instinct inconscient, analogue au mouvement des plantes vers l'eau ou la lumière, à l'effort aveugle de l'embryon pour sortir de la

1. *Avenir de la Science*, p. 245.
2. *Dialogues philosophiques*, p. 25, 26.

matrice, au besoin intime qui préside aux métamorphoses de l'insecte. Le monde est en travail de quelque chose : *omnis creatura ingemiscit et parturit*[1] .» — Et enfin, sur un ton de pleine affirmation : « L'univers a un but idéal et sert à une fin divine; il n'est pas seulement une vaine agitation dont la balance finale est zéro. Le but du monde est que la raison règne[2]. »

Après cela, nul doute que la notion de Dieu ne reste assez imprécise dans la pensée de Renan; il semble sur ce point dominé à la fois par la conception spinoziste et par la conception hégélienne, et Dieu lui apparaît tour à tour ou tout à la fois dans deux fonctions différentes. D'une part, il est le lieu des possibles, il est l'ordre où les mathématiques, la métaphysique, la logique sont vraies, il est la catégorie de l'idéal. « Le mot Dieu étant en possession du respect de l'humanité, ce mot ayant pour lui une longue prescription, ayant été employé dans de belles poésies, ce serait dérouter l'humanité que de le supprimer.... Dieu, providence, âme, autant de bons vieux mots, un peu lourds, mais expressifs et respectables, que la science expliquera, mais ne remplacera jamais avec avantage[3]. » — Mais, d'autre part, Dieu est encore « synonyme de la totale existence »; en ce sens, à mesure que la matière inorganique s'organise, à mesure que la raison pénètre davantage la création, Dieu se fait; il sera un jour complet, à la rigueur Dieu sera : « Dieu sera et Dieu est. En tant que réalité il sera; en tant qu'idéal, il est. *Deus est simul in esse et in fieri.* » — Et il est permis de retrouver ici quelque chose de la pensée et de l'influence de son contemporain Vacherot. — Mais parfois aussi l'évolution divine semble présentée comme un retour vers un Dieu réel et préexistant. On serait mal venu d'ailleurs à s'étonner d'incertitudes de ce genre sur un tel sujet, même chez un penseur plus dogmatique qu'Ernest Renan.

Quoi qu'il en soit, et nous n'insisterons pas sur cet aspect de sa pensée, ce finalisme développe toutes ses conséquences, à la manière de Hegel, sans que Renan recule devant aucune : le divin se révèle en nous, non seulement par la vérité, la science ou la religion, mais aussi légitimement par la beauté ou l'art et par la moralité : « Un beau sentiment vaut une belle pensée, une belle pensée vaut une

1. *Dialogues philosophiques*, p. 22.
2. *Ibid.*, p. XIV.
3. *Avenir de la Science*, p. 475.

belle action[1]. » « Quand je m'interroge sur les articles les plus importants... de mon symbole scientifique, déclare-t-il, je mets au premier rang mes idées sur... la part de divin qui est en toute chose, qui fait le droit à l'être, et qui, convenablement mise au jour, constitue la beauté[2]. » Aussi parfois, d'une manière d'ailleurs assez conséquente avec l'ensemble de ses doctrines, conçoit-il la moralité même sous une forme esthétique, comme une inspiration et une spontanéité supérieures : « L'homme vertueux est un artiste qui réalise le beau dans une vie humaine comme le statuaire le réalise sur le marbre, comme le musicien par des sons.... Il pourrait adopter la devise de saint Augustin et de l'abbaye de Thélème : Fais ce que tu voudras, — car il ne peut vouloir que de belles choses[3]. » — Mais tantôt au contraire, vers la fin de sa vie, il semble faire appel en morale, comme son ami Berthelot, à l'impératif catégorique : il le conçoit seulement comme une aspiration étrangère à la raison, et même plus ou moins déraisonnable; il ne l'admet pas sans une certaine obscurité, faute de quoi l'acte vertueux, ou bien serait impossible, ou bien n'aurait plus aucun mérite, et cette idée se relie aux fantaisies de sa vieillesse sur les duperies de la nature, qui nous persuade de nous sacrifier au dépens de nos instincts naturels et de notre bonheur : « Une humanité plus intelligente, où tous verraient clair, ne serait pas viable... l'homme verrait que, dans la plupart des cas, il a un intérêt actuel à ne pas être vertueux. Il l'est néanmoins parfois[4]. » — « Consolons-nous, pauvres victimes : un Dieu se fait avec nos pleurs[5]. »

En tout cas, et sur ce point il n'a jamais varié, l'évolution universelle, le progrès, n'a pas pour fin le bonheur, elle exige le sacrifice des individus : « Le but de l'humanité n'est pas le repos, c'est la perfection intellectuelle et morale.... L'essentiel n'est pas que la volonté du plus grand nombre se fasse mais que le bien se fasse[6]. » — Mais cette perfection est-elle la perfection de tous? Tous y participeront-ils? Il l'espérait dans son optimisme de jeune philosophe ; mais, après la grande désillusion de 1848, plus encore après la terrible secousse de 1870 et de la Commune, ce qu'il y avait toujours

1. *Avenir de la Science*, p. 11.
2. *Ibid.*, p. 147.
3. *Ibid.*, p. 354.
4. *Dialogues philosophiques*, p. 34.
5. *Ibid.*, p. 143.
6. *Ibid.*, p. 429.

eu en lui de l'orgueil instinctif du clerc consacré *in æternum*, du dédain transcendant de l'intellectuel raffiné à l'égard du vulgaire et du profane, accentue de plus en plus son antidémocratisme et en quelque sorte l'exaspère : en toute tranquillité de conscience, ou même avec une sorte de cruauté douce et satisfaite, il accepte, il réclame le sacrifice de la foule à l'élite. Déjà dans l'*Avenir de la Science*, il écrivait : « Les masses étant aveugles et inintelligentes, n'en appeler qu'à elles, c'est en appeler de la civilisation à la barbarie[1]. » Mais il ajoutait encore : « D'autre part, l'aristocratie constitue un odieux monopole, si elle ne se propose pas pour but la tutelle des masses, c'est-à-dire leur exaltation progressive. » Plus tard, de telles réserves disparaissent tout à fait. A travers toute son œuvre, c'est en somme l'esprit hégélien qui domine : la violence est justifiée et dans le passé et pour l'avenir; tous les principes démocratiques sont reniés : « L'inégalité est légitime toutes les fois que l'inégalité est nécessaire au bien de l'humanité[2]. » « Si jamais l'esclavage a pu être nécessaire à l'existence de la société, l'esclavage a été légitime : car alors les esclaves ont été les esclaves de l'humanité, esclaves de l'œuvre divine. » « Le fouet a été nécessaire à l'éducation de l'humanité. » « Tout ce qui sert à avancer Dieu est permis[3]. » — Et dans les écrits de la dernière période : « Convertir à la raison, les uns après les autres, un à un, les deux milliards d'êtres humains qui peuplent la terre, y pense-t-on?... Il est donc peu probable que Dieu se réalise par la démocratie.... Dieu n'a pas voulu que tous vécussent au même degré la vraie vie de l'esprit[4]. » L'un des premiers il oppose la science à la démocratie : « En somme, la fin de l'humanité, c'est de produire des grands hommes; le grand œuvre s'accomplira par la science, non par la démocratie.... Si l'ignorance des masses est une condition nécessaire pour cela, tant pis[5]. » Il prévoit et appelle de ses vœux, on le sait assez, un gouvernement scientifique, qui sera tyrannique sans scrupule; et les *Drames philosophiques* ont popularisé cette conception; avec une dureté et une ironie tranquille que les plus farouches antidémocrates de nos jours n'ont pas dépassée, il déclare : « Nous ne voyons pas grand avantage à ce que celui qui ne comprend pas la science

1. *Avenir de la Science*, p. 337.
2. *Ibid.*, p. 378, 379, 381, 382.
3. *Ibid.*, p. 378, 379.
4. *Dialogues philosophiques*, p. 96, 101.
5. *Ibid.*, p. 103.

y adhère : il suffit qu'il la serve et s'incline devant sa force incontestée.... Le grand nombre doit penser et jouir par procuration[1]. » Il a d'ailleurs une vue singulièrement pénétrante et prophétique du milieu privilégié pour de telles méthodes politiques, et en semble accepter les conditions sans révolte : « Le gouvernement du monde, s'il doit avoir lieu, paraît mieux approprié au génie de l'Allemagne, qui montre peu de souci de l'égalité et même de la dignité des individus, et qui a pour but avant tout l'augmentation des forces intellectuelles de l'espèce[2]. » — Au reste, l'accord est bien connu de la partie politique de ses idées avec certaines doctrines à la mode en ces dernières années et qui, sous leur forme doctrinale, sont identiques outre-Rhin et chez nous, et il vaut moins la peine d'y insister ; souvent les théoriciens de l'*Action française* se sont réclamés d'un livre comme *La Réforme intellectuelle et morale* ou de tel des *Drames philosophiques*, et ils ne manquent jamais d'inscrire Renan parmi « les maîtres de la Contre-Révolution ». — Quant à la philosophie nouvelle de M. Bergson et de ses disciples, elle n'a pas encore de doctrine morale et politique explicitement constituée; mais peut-être n'est-il pas hasardé d'affirmer que, par sa direction générale, elle ne semble pas incliner dans le sens de l'idéal démocratique.

*
* *

Il nous semble que, simplement en reconstituant dans son intégrité, et le plus possible dans ses termes mêmes, ce qu'on peut appeler la philosophie générale d'Ernest Renan, on en fait apparaître assez la « modernité » incontestable : la parenté nous en semble remarquable avec les manières de penser les plus en honneur chez nous à la veille de la guerre; et nous avons signalé chemin faisant les analogies les plus frappantes. On ne saurait contester, après cela, que, dans son ensemble et malgré tout, la doctrine de Renan est encore intellectualiste, qu'il n'a cessé de se réclamer de la science, qu'il a toujours cru travailler pour la raison; les germes d'irrationalisme qu'elle peut contenir n'y sont, les uns qu'à l'état d'indication, les autres, que comme exprimant l'un des aspects de la multiforme réalité, que doivent toujours atténuer et corriger les aspects complé-

1. *Dialogues philosophiques*, p. 98, 130.
2. *Ibid.*, p. 121.

mentaires. — Il reste pourtant que, parti du même point de départ que Taine par exemple, Renan est arrivé à entrevoir une conception de le science toute différente; qu'il semble abandonner pour elle toute prétention à l'explication proprement dite, pour se contenter d'une sorte de description pure et simple de l'univers dans son devenir incessant; qu'il rejette délibérément la grande conception cartésienne et mécaniste de la nature, par laquelle seule depuis trois siècles on avait cru la rendre intelligible, et qu'il y substitue une sorte de dynamisme et de vitalisme favorables à toutes les suggestions du sentiment et de l'instinct; et encore, qu'il en réduit à peu de chose l'élément de stabilité et d'unité, au profit d'un mobilisme et d'un pluralisme presque intégral. Par tous ces traits, il annonce de loin les doctrines les plus contemporaines, et en particulier l'école bergsonienne, la philosophie de l'intuition et de la vie, et même il en rencontre presque quelques-unes des vues les plus originales. On peut donc conclure, à tout le moins, que, par les dispositions qu'il a favorisées dans les milieux intellectuels où sa large influence s'est exercée, il en a préparé sans doute et rendu possible la diffusion et le succès : dédain des explications d'une clarté trop simple en apparence, sentiment du divers et du changeant, sympathie pour les formes de vie et de pensée les plus différentes des nôtres et les plus spontanées, tout cela était bien propre sans doute à faciliter l'acceptation d'une conception antiscientifique et irrationaliste des choses. Ce n'est pas ici le lieu d'essayer de marquer d'ailleurs jusqu'à quel point Renan, en élargissant un des premiers avec Cournot, et en assouplissant la notion des lois naturelles que l'on avait empruntée aux sciences physiques, a rendu les plus précieux services à la pensée française : ces services sont indépendants peut-être des conséquences négatives à l'égard de la valeur de la logique et de la raison proprement dite qu'il a paru en tirer parfois, et que d'autres en ont tirées plus décidément après lui.

Pour rester sur le terrain historique où nous nous sommes exclusivement placés, rappelons en finissant une des raisons évidentes de la parenté que nous avons signalée avec la philosophie de l'intuition par exemple. L'influence de l'Allemagne est manifeste chez Renan, et d'ailleurs pleinement consciente. Un des premiers, après Edgar Quinet, et plus efficacement que tout autre, il a naturalisé chez nous les modes de penser venus d'outre-Rhin, non seulement la science exégétique allemande, mais la philosophie d'un Herder

ou d'un Hegel ; bien plus, avant 1870 au moins, il a maintes fois repris à son compte l'antithèse, banale en pays germaniques, entre la pensée française, abstraite, dogmatique, mécaniste, et la pensée allemande où domine le sens profond de la vie et du divin[1]. Il marque ainsi un moment indispensable à l'histoire de la philosophie romantique européenne, qui constitue sans doute, dans son contraste au pur rationalisme classique et français, un des deux aspects nécessaires et complémentaires de la pensée humaine ; cette philosophie romantique qui, après avoir dominé en Allemagne au début du XIXe siècle et y avoir prolongé son développement, par Schopenhauer et Nietzsche, presque jusqu'à notre temps, a reparu chez nous, avec tant d'éclat, à l'aurore du XXe siècle, dans la philosophie de M. Henri Bergson.

D. Parodi.

1. « La France, disait-il, représente éminemment la période analytique, révolutionnaire, profane, irréligieuse de l'humanité » ; et il est allé jusqu'à écrire : « Il se peut qu'un jour la France, ayant accompli son rôle, devienne un obstacle aux progrès de l'humanité et disparaisse. » *Avenir de la Science*, p. 318.

LIBERTÉ ET PENSÉE

On sait comment s'est posé, dès le début de la philosophie moderne, le conflit de la science et de la liberté, sous la forme d'une opposition inconciliable du déterminisme et de la contingence. Quand, en effet, Descartes voyait à l'origine des choses un acte d'absolue liberté, pour que Dieu ne fût pas enchaîné à la façon de quelque Jupiter antique, quand encore il juxtaposait aux déterminations de notre entendement l'indéfini de la volonté, il introduisait au sein de son intellectualisme une contradiction fondamentale, et il a semblé qu'entre ces deux tendances du cartésianisme il fallait désormais choisir. Si l'on admet, comme le suggérait Hyperaspistes et comme y consentait Descartes, qu'il y a « d'autant plus de propension en la volonté que de clarté dans l'entendement », l'irrationalité apparente du vouloir doit encore se réduire en organisation logique ; c'est à quoi tendait d'ailleurs tout l'effort d'une philosophie qui cherchait exclusivement dans la méthode l'origine de toute valeur mentale. Mais nous voilà, dira-t-on, rivés au mécanisme dont nous construisons le monde. La science se réalisera : mais aussi sera-t-il désormais question d'initiative, de responsabilité, d'obligation?

Alors, pour que la liberté ne soit pas seulement un autre nom de la nécessité, comme chez Spinoza, on voudra que l'invention, ou plus exactement l'initiative créatrice, soit le fond même des choses, la science ne représentant plus qu'une forme d'organisation et même un point de vue commode ou utile. Valeur de la connaissance, nature de l'univers, tout est engagé : le problème de la liberté est devenu « le problème philosophique », centre ou bien aboutissement de toutes les discussions.

Notre intention n'est pas de le reprendre dans toute son ampleur. Par suite négligerons-nous aussi bien l'exposé que la critique d'ensemble des doctrines auxquelles nous venons de faire de très brèves allusions. Mais nous voudrions nous limiter à la question de

notre liberté humaine, et plus précisément encore nous demander avant tout sous quelle forme il importe ou il est possible de la définir [1].

Il est entendu que *je* participe par certains de mes caractères aux caractères généraux des choses : c'est pourquoi d'ailleurs on a voulu, pour sauver ma liberté, la trouver déjà dans l'obscure région des contingences. Mais ne serait-il pas d'abord nécessaire de demander si vraiment « ma » liberté a besoin, pour être, d'être comprise ainsi comme indétermination. Or je sens, plus ou moins vaguement, que je suis dans l'univers quelque chose de plus ou d'autre que lui : Durkheim mettait assez récemment en lumière les raisons que d'un point de vue tout positiviste nous aurions de faire la distinction spiritualiste d'une nature supérieure et d'une nature inférieure en nous ; mais n'est-ce pas précisément dans ce quelque chose qui me différencie du reste, et en essayant de le définir que je pourrais chercher la définition de ma liberté? — Cela fait, on pourrait, au delà, poser le problème général, — *le* problème de la liberté, — soit que l'on enchaînât les solutions, en revenant, dans un sens ou dans l'autre, à l'idée que notre nature prolonge un univers où elle serait en germe avec tous ses caractères [2], soit qu'au contraire on formulât des conceptions indépendantes ou même opposées [3].

Il ressortira, nous l'espérons, de notre exposé, que le premier problème indiqué a en lui-même les conditions d'une solution ; nous voulons donc nous y tenir.

Dans ce sens, il n'est pas nécessaire de nous attarder à montrer les équivoques du terme de liberté. De la définition toute négative, impliquée dans les conceptions populaires, d'une *indépendance* par rapport aux contraintes physiques ou sociales, à l'idée d'une *puissance originale de réalisation* qui n'exprimerait qu'elle-même dans un sentiment intense de ce qu'elle est, comme le comprend M. Bergson, les aspects de l'idée sont multiples, et même on pourrait trouver que la liberté — contingence, ou la liberté — création, dont

1. On se contentera donc, dans la suite, de faire appel, soit pour y prendre point d'appui, soit pour les critiquer, à certaines thèses ou doctrines qui nous intéresseront spécialement du point de vue auquel nous nous plaçons.

2. C'est aussi bien la thèse radicalement déterministe d'un Spinoza, — ou le contingentisme contemporain.

3. Comme le spiritualisme classique qui admet l'*indépendance* des décisions au milieu d'un mécanisme.

nous venons de parler, n'ont aucune commune mesure avec le sentiment d'une orientation des désirs en fonction des choses qui fait la « liberté » stoïcienne, ou avec la compréhension de l'univers où Spinoza voit la vraie liberté. Mais de toutes ces formes, on pourrait, et cela nous suffira, dégager un double aspect : négativement, une indépendance; positivement, l'idée d'être origine de nos actes ou de nos sentiments. Indépendance, d'abord : car parler de liberté c'est dire toujours qu'on échappe soit à l'action des choses et des hommes, comme le conçoit la pensée populaire, soit à un mécanisme de conditions, comme le croient les partisans du libre arbitre, soit à l'entraînement, ignoré, des passions, comme le veut Spinoza. Nous disons aussi : origine des sentiments ou des actes, — initiative limitée par les stoïciens à l'organisation intime des sentiments, située par Maine de Biran dans l'acte de la volition, étendue par Renouvier à la position des motifs, et même poussée par M. Bergson jusqu'à devenir la création du *moi*.

Il s'agira donc surtout de *situer*, en la définissant, cette double idée d'indépendance et d'initiative.

*
* *

Être libre, ce serait, en termes encore vagues, échapper à l'action sur soi de ses conditions, et se poser par soi-même, donc *disposer de soi*. Mais il faut s'entendre. « Le portrait achevé, écrit M. Bergson, s'explique par la physionomie du modèle, par la nature de l'artiste, par les couleurs délayées sur la palette; mais, même avec la connaissance de ce qui l'explique, personne, pas même l'artiste, n'eût pu prévoir exactement ce que serait le portrait; car le prédire eût été le produire avant qu'il fût produit, hypothèse absurde qui se détruit d'elle-même. Ainsi pour les moments de notre vie, dont nous sommes les artisans. Chacun d'eux est une espèce de création[1]. » Est-ce là, demanderons-nous, disposer de soi? donc, être vraiment libre? L'on ajoute bien, il est vrai : « Cette création de soi par soi est d'autant plus complète qu'on raisonne mieux sur ce qu'on fait[2]. » Mais encore, ce raisonnement n'est-il que la conscience que nous prenons de notre *moi* réel et vaut-il d'autant mieux qu'il nous

1. Bergson, *Évolution créatrice*, p. 7.
2. *Ibid.*

représente mieux? ou bien est-ce l'élément actif autant qu'indépendant de cette création? M. Bergson semble avoir, ailleurs, souligné le caractère inactif, tout contemplatif de la liberté[1]. Alors il ne faudrait pas dire que *je me fais* ou que ma liberté se crée, mais bien que *je suis donné à moi-même*, puisque le moi surgit sans se prévoir de la vivante évolution du passé.

La liberté qui m'importe, et qui importe à la morale, c'est que j'anticipe sur l'action pour en disposer. S'il est absurde de penser que je pourrais ainsi « produire l'œuvre avant de la produire », du moins je veux en conduire les conditions, et puis, il faudrait chercher si l'absurdité n'est pas plus apparente que réelle. Nous en remettre à la spontanéité de la vie, à la contingence, à une création rationnelle, cela revient à nous laisser étreindre par la fatalité. Car la spontanéité irrationnelle ne s'appartient pas. Elle réalise seulement les impulsions de la nature qui se donne en elle. Nous voudrions donc montrer que le *moi* de la liberté ne peut se situer que dans la région de l'intelligence et des idées claires : que par suite, *la liberté se construit, comme la science, par un effort de rationalité*, disons même, *d'objectivité*.

Ainsi se fait notre indépendance dans l'univers, et la maîtrise des événements; ainsi se réalise également la maîtrise de nous-mêmes ; ainsi faut-il enfin définir la liberté même du vouloir.

*
* *

L'homme demande d'abord de pouvoir conduire les événements : c'est la forme tout extérieure où il semble chercher en premier lieu la liberté. Et c'est à quoi répondait, par la négation, le fatalisme antique. On songeait surtout à ce fait que les événements se poursuivent malgré nos décisions, que jamais nous ne paraissons avoir cette maîtrise des hommes et des choses que réclament nos désirs ou nos projets. Il faudrait ajouter que cette action extérieure sur nous peut se traduire en contraintes intérieures de notre individualité

1. Bergson, *Données immédiates*, p. 176 : « Agir librement, c'est *reprendre* possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée »; et p. 184 : « si nous sommes libres toutes les fois que nous voulons rentrer en nous-mêmes,... » ou *ibid.* : « se donner toutes les conditions, c'est, dans la durée concrète, *se placer* au moment même de l'acte, et non plus le prévoir. » Le même acte serait-il donc, sans changer de nature, libre ou déterminé, suivant que nous aurons fait ou non, l'effort de réflexion pour saisir la durée?

physique ou psychique. Je puis être entraîné par une force qui réalise l'action malgré moi, en se servant de moi, ou encore par un sentiment auquel je suis incapable de résister, bien que je sache à ce moment qu'un autre parti est possible[1]. C'est toujours l'impossibilité d'échapper à ce qui n'est pas moi.

Nous savons comment l'homme se soustrait ici à la fatalité, et dans quelle mesure. Avec la tempête, on lutte contre la tempête, disait, ou à peu près, Emerson. C'est la force du vent *bien* utilisée qui sauve le navire mis en danger par le vent. Fouillée aussi l'a indiqué : « Le déterminisme *se réfléchit sur soi* et s'y *retourne* en quelque sorte *contre soi-même*[2]. » La science, constituée, nie donc l'idée antique du fatalisme. Il reste toujours, à vrai dire, une part d'ignorance; que ce soit insuffisance momentanée ou impuissance de la pensée, peu importe; ce domaine laissé à l'ignorance sera le terrain où vaudra la règle cartésienne : « Tâcher à se vaincre », ou toute autre règle analogue. D'abord, que nous « fassions de notre mieux ». Descartes, avec raison, avait confiance dans la science qu'il cherchait à réaliser. Ensuite, et dans la mesure où nous ne pouvons *savoir*, ce sera le lieu de se faire une âme stoïcienne, ou plutôt de nous réorienter en une sorte de *résignation active* qui situe l'événement, s'efforce de le comprendre, accepte alors ce qui est, mais pour se réorganiser en fonction de l'inévitable. Quoi qu'il en soit, on accordera aisément l'idée *d'un progrès vers notre indépendance* ou vers la réalisation de nos projets *dans la mesure même du progrès scientifique*.

*
* *

Ainsi la pensée informée se libère de l'emprise des choses par son information même. Comment prend-elle la direction de soi? Nous avons distingué, de la liberté de la décision, la maîtrise de soi, organisation de l'individualité en fonction des idées choisies, « liberté psychique[3] », liberté de l'âme : c'est à cette forme de liberté pratique

1. C'est à quoi pensait Aristote (*Eth. Nic.*, III, chap. I) quand il demandait si l'action est volontaire, au cas où un tyran me donnerait à choisir entre une action honteuse et la vie de mon fils. — Il est vrai qu'ici la question est moins de *savoir s'il est possible* de créer une résistance que de *juger s'il faut* vraiment résister.

2. *La liberté et le déterminisme*, 4e éd., p. 11.

3. Cf. A. Naville : De quelques espèces de libertés, et de quelques-unes de leurs conditions, *Revue philosophique*, janv. 1917.

que paraît avoir surtout pensé Marion[1] ou encore M. Payot. C'est la question qui intéresse la culture de la volonté. On la résoudra encore sans grande contestation, dans le sens du déterminisme. On a bien souvent remarqué que la vie n'est une puissance réelle que par l'organisation : on paie de l'automatisme l'avantage d'une action soutenue. La vie, même la vie normale n'est pas, en effet, tant faite d'invention que de réalisations. Que la vertu suppose ou non à ses origines une initiative, que chaque acte vertueux pour s'adapter aux circonstances exige ou non une initiative encore, la vertu ne peut être en elle-même autre chose qu'une force[2] et nous ne connaissons pas, psychologiquement, d'autre forme de la force que la tendance, qui, ici, sera surtout habitude. Cet automatisme reste relativement souple, parce qu'il ne se limite pas à une série spéciale d'actions, mais porte plutôt sur des actes analogues entre eux, comme toute habitude générale. Pourtant c'est bien un automatisme. Nous en mesurons d'ailleurs la puissance à la spontanéité des actions qui en dérivent. Nous jugeons que l'homme est vraiment moral quand, dans certaines circonstances, il se montre capable d'une action presque instinctive qui traduit l'élan de toute la personne et l'exprime dans un seul moment. Mais cela même est remarquable pour le problème que nous posons. La spontanéité n'est donc qu'un autre aspect de l'organisation. L'homme s'est dégagé des luttes intérieures ; il a réalisé la pleine possession de soi, parce que la moralité est devenue habitude profonde : or, c'est bien à ce point que nous mettons le plus haut degré du mérite, donc de la responsabilité, disons par là même de la liberté. Si le détail de la vie n'est soutenu par la masse des tendances organisées, il sera perpétuellement remis en question : la sécurité de la vie morale repose sur les habitudes ; cela revient à dire que la liberté de l'âme a la forme d'un mécanisme : nous pouvons répondre de nous-même, si nous avons plié notre action aux lois générales de notre nature[3].

Aussi la culture morale est l'objet de toute une science ; nous ne disons pas seulement d'un « savoir », mais bien d'une science, au

1. *La Solidarité morale*, Introduction.
2. Cf. Renouvier, *Science de la morale*, éd. 1908, t. I, p. 26-27.
3. Dans les *Principes de la guerre* (Berger-Levrault, 1911), le maréchal Foch veut montrer que la confiance en soi, élément de liberté, s'établit par le savoir : s'en remettre à la divination, c'est se livrer au fatalisme. La puissance de la volonté et la liberté supposent que l'on arrive à « agir rationnellement sans réfléchir » (p. 14) : un automatisme sorti de la réflexion.

sens exact du mot, car, sous la souplesse de la vie mentale, les tendances, primitives ou acquises, se montrent agissant à la fois en fonction des circonstances, et en relation avec tout le passé, suivant un déterminisme que notre désir est impuissant à changer en un instant. « Tâcher à nous vaincre », c'est donc agir par science, organiser un déterminisme qui utilise le déterminisme naturel, ou s'y assimile, ou l'absorbe [1].

*
* *

L'action réellement conduite par nous est donc liée à l'organisation de la personne : mais la personne *se* dirige. La masse de mes tendances est mise par la culture à ma disposition : il reste à définir le *je* qui dispose, et la liberté qu'il prétend être.

Nous avons posé jusqu'ici un problème surtout pratique, et qui semble intéresser les conséquences de la liberté plutôt que la liberté elle-même. Pourtant la discussion qui précède ne doit pas être considérée comme étrangère au problème de la nature de la décision et du *je* qui la commande. D'abord la maîtrise que nous prenons des événements ou de notre individualité achève et, pour mieux dire, réalise notre liberté de décision. L'opposition que l'on pourrait voir entre la décision et l'accomplissement de l'acte a en effet quelque chose d'artificiel. La décision est comme une disposition suivie jusqu'au bout de certaines représentations à se maintenir et à triompher des hésitations : on passera à l'acte, si les mêmes représentations se maintiennent encore; car le choix fait, tout retombe à la simple loi que l'image non contredite entraîne le mouvement [2]. Il s'agit seulement de mettre en valeur une représentation pour qu'elle prenne le pas sur d'autres. Ainsi, l'image ou l'idée *vraiment* choisies se réalisent. Mais le choix dépend des conditions prévues d'exécution, de la confiance en nous-même, du sentiment de notre pouvoir réel : et tout cela dépend à son tour et peut-être pour la plus grande part, de la conscience que nous prenons de créer notre indépendance. Il y a donc continuité d'une forme à l'autre de liberté.

1. On nous permettra de faire ressortir que les stoïciens n'ont pas réalisé une attitude contradictoire en soi, en cherchant dans un déterminisme la pratique d'une morale. Nous voulons peut-être plus la responsabilité du caractère que celle des actes isolés, et nous venons de montrer en somme que cette responsabilité, — la plus haute, — est faite d'organisation.

2. Cf. Renouvier, *Essai de psychologie*, éd. 1912, t. I, §§ XI et XII, spéc. p. 249 et suiv. Cf. également James, *Précis de psychologie*, chap. XXVI.

Ensuite, si notre décision est libre, cela peut-il être d'une autre manière que notre action? Dans les solutions précédentes nous devons donc trouver comme le modèle de la solution à établir.

La liberté du vouloir sera ainsi dans une sorte de science de soi-même. Nous dirons avec Spinoza qu'il y a une fausse liberté dans le sentiment d'indépendance qui naît d'une ignorance de soi-même. Précisons. Si la passion m'emporte, j'ai le sentiment de la puissance que je réalise : je mets donc en elle la liberté. Malgré tout, comme dit Spinoza, « je suis agi ». Au moment de l'action, j'ai pu me « croire » libre, parce que j'ai senti l'entraînement de la force, et que je m'y suis dépassé moi-même. Il en est comme dans le sentiment de l'effort. Car il semble vrai que l'effort n'est pas simplement, comme le veut James, la constatation des contractions musculaires ; nous ne voulons pas dire que nous percevions le « départ » du commandement volontaire ; la sensation d'effort ne naît pas sans doute de quelque donnée directe des centres cérébraux ; mais il faut distinguer, de la sensation centripète des contractions, les essais de groupement que nous faisons de nos actions musculaires, l'organisation et l'utilisation des mouvements connus ou imaginés, la mise en faisceau de tous les éléments à faire agir[1]. Au moment où l'organisme peut se croire épuisé, la conscience réorganise ; l'arrangement meilleur de nos énergies permet d'aller au delà des disponibilités apparentes. Ainsi lorsque après avoir gravi péniblement et comme si l'on allait succomber, les dernières pentes d'une très dure montée, il se fait une sorte de sursaut de tout l'organisme au moment où les yeux aperçoivent l'espace libre par-dessus la ligne du sommet, et l'on *se trouve* avoir fait légèrement le tout dernier pas, dans l'entraînement de la satisfaction présente. Ce sentiment d'une puissance que *je crois* avoir alors développée en moi se confond-il vraiment avec la liberté? Je le crois, à ce moment, parce que je n'en vois pas les origines. Mais à la réflexion, il n'en sera plus ainsi. *Je saurai*, alors, que chacun de mes pas s'alourdissait de toute la prévision des efforts à faire, tandis que le dernier, libéré de ce poids, se reposait déjà dans l'imminence d'une action plus aisée.

De même la passion, qui fait oublier tout ce qui n'est pas elle, ne se rend pas compte de l'entraînement qu'elle subit, elle s'enchaîne à des éléments accidentels de la vie en croyant les conduire. Si donc,

1. Cf. Dr J. Philippe, Sur quelques formes de nos efforts, *Revue philosophique*, 1917, n° 1, p. 47.

dans le moment où elle domine, je puis me croire libre, je devrai aussi savoir, ensuite, que j'ai eu seulement l'illusion de la liberté.

Alors *la liberté réelle est dans une estimation exacte des valeurs qui commandent l'action.* L'illusion dont nous venons de parler montre bien qu'il en est ainsi : un sentiment de puissance devient croyance en la liberté; c'est que j'avais *aperçu* une relation de la décision à moi-même : plus je crois me conduire, plus je me sens libre; cette croyance n'est donc autre qu'une conscience de mes pensées dans leur liaison à l'action. Quand, à l'inverse, je ne puis pas me rendre compte des origines de la décision, ou que je n'en sens pas ce rapport à moi, je crois subir l'action : « quelque diable, aussi... », comme dit La Fontaine, a forcé la décision. L'illusion de la liberté est donc, sans doute, une ignorance des motifs, mais avec une conscience faussée de motifs irréels ou mal estimés, puisque l'ignorance totale s'interprète comme inspiration ou tentation, suivant les cas, c'est-à-dire toujours comme une sorte d'esclavage. Mais alors on pourra dire que l'illusion définit la réalité correspondante : qu'une conscience correcte se substitue à l'erreur et la liberté vraie se fait.

C'est donc dans l'idée de conscience que nous chercherons celle de liberté. La philosophie moderne a pris avec Descartes son point d'appui, et, pour bien dire, tout le fond de ses idées dans la forme de la conscience. Il faut en tirer tout le contenu possible. Renouvier part de la représentation [1] et passe tout de suite à une philosophie de la liberté qui subordonne la représentation à la contingence. Il est vrai qu'il prétend concilier l'intelligence et la contingence, parce que le jugement est croyance, et que la croyance implique décision volontaire [2]. Mais la contingence lui importe plus que la conscience et la science : il tend à rompre l'équilibre au profit de la contingence, puisqu'en définitive, pour lui, la liberté, en faisant la certitude, domine par là même le jugement. M. Bergson veut donner à la réalité le nom de conscience, mais il en retire précisément ce qui caractérise la conscience : la possession de soi par la connaissance, et il oppose cette réalité, obscure pour elle-même, à l'intelligence qui est pourtant le plus haut développement de la conscience [3].

1. *Premier Essai*, § 2.
2. Cf. Séailles, la *Philosophie de Ch. Renouvier*, p. 2 et chap. v, V. — Renouvier, *Deuxième Essai*, éd. 1912, p. 138.
3. *Évolution créatrice*, chap. III, p. 203 et suiv. Il faut dire cependant que M. Bergson emploie le mot conscience, « faute d'un meilleur mot ». Mais si l'on choisit malgré tout ce terme, ce doit être, au moins partiellement, pour le sens qu'il implique.

Mais si l'on se croit toujours obligé de partir de la conscience, pourquoi n'essaierait-on pas de faire, à fond, une philosophie de la conscience? Nous sommes un être qui pense : si vieille soit la formule, c'est bien par là que nous nous distinguons du reste. *Ou bien donc notre liberté n'est qu'un caractère des choses, et l'on ne voit pas en quoi nous y sommes spécialement intéressés, puisque le reste, aussi, serait libre, de la même contingence que nous, et cependant irresponsable; — ou bien notre liberté nous est propre et alors il est impossible qu'elle ne se confonde pas avec cette caractéristique de l'homme qu'est la conscience réfléchie*[1].

C'est bien ce que demande la morale. Peu importe le degré où l'on mettra l'indifférence, si l'on conçoit la liberté comme contingence : que ce soit dans l'action, comme chez Reid et Bossuet, ou dans le rapport des motifs à la décision, comme pour Jouffroy ou Maine de Biran, ou bien encore dans l'acte qui crée le motif, comme veut Renouvier, l'acte nous sera toujours « donné », non « fait » par nous. Il ne suffit pas de dire que mes motifs sont l'expression de ma personne. Car la personne n'est qu'un tissu de déterminations, solidaire des circonstances physiques, de son passé, relié par là à d'autres personnalités. L'isolement de la personne ne peut se concevoir. Faut-il dire alors que notre moralité dépend de tout ce qui a fait notre individualité, se confond par suite avec l'action extérieure à nous, ce qui reviendrait à en faire purement et simplement un phénomène social étranger à l'individu, c'est-à-dire à la nier en tant que caractère propre de l'individu? On pourrait d'ailleurs exposer comment le sentiment des luttes intérieures ne serait autre, alors, que l'opposition en nous d'une conception ou d'un désir du mieux, imposé par des conditions qui nous dépassent, — et d'un déterminisme psycho-physiologique que nous sommes; et dans cette opposition la conscience se constaterait tantôt vaincue tantôt triomphante. — Si l'on ne veut pas admettre que telles sont les origines réelles de la personne, il faudra revenir encore à la contingence d'une individualité qui se pose par un acte d'arbitraire création? Or il semble que si la morale ne s'accommode pas d'un mécanisme qui nous lierait purement et simplement à l'univers, elle n'est pas davantage satis-

1. Si notre liberté n'est pas le fait de la conscience, pourquoi y voit-on l'attribut exclusif de l'homme? Pourquoi, pour M. Bergson lui-même, l'élan vital parvient-il seulement chez l'homme à passer à travers les mailles de la nécessité? (*Ev. créatr.*, p. 236.) N'est-ce pas précisément parce qu'il y devient intelligence?

faite de « commencements absolus », car la moralité est jugement et justification de soi. Il faut éviter à la fois le mécanisme et la contingence : de cette double difficulté la conscience nous sauve ; domaine de la qualité qui se possède, elle représente, comme le déterminisme mécanique, une organisation, mais elle réoriente, diversifie, multiplie l'action, parce qu'elle estime et juge. « Pour ne pas être déterminés par les circonstances [où nous nous trouvons engagés], dit Fouillée, il faut les connaître, sinon dans leur nature intime, du moins dans leur rapport avec moi. Si je ne les connaissais pas, et qu'elles me déterminassent à mon insu, il se trouverait dans l'acte accompli des choses dont je ne verrais pas la raison en moi-même. Voilà pourquoi je pénètre par la réflexion dans les moindres détails de l'acte et du milieu où il se produit. Ce que je connais, je l'ai dans une certaine mesure ramené à moi et mis sous ma dépendance. Ce que je connais, je le tiens. Aussi, plus mon vouloir est libre, plus il est raisonné[1]. » Mais ce n'est pas assez dire : il ne suffit pas que je tienne « les circonstances », il faut que je me rende raison de mon jugement. Ce qui m'importe n'est pas tant la relation à moi, que la qualité même du fait de conscience ; et la qualité devient, pour la pensée, la *valeur* qui explique les déterminations tout en se rendant compte d'elle-même.

Nous échappons maintenant à l'équivoque du « je », et nous savons le définir en tant que liberté. L'individualité, avec ses tendances, avec tout son passé, représente les multiples influences extérieures et il faut en dire autant de la spontanéité qui la pousse obscurément, à de certains moments, au delà d'elle-même. Il y a en nous, à côté des déterminations qui nous viennent du dehors, des moments d'invention (au sens absolu du mot), où s'ajoute quelque chose à nos idées : et ces moments ne sont pas impliqués dans le passé. Nous l'avons déjà dit : nous subissons alors une destinée dont nous ne sommes pas responsables, qu'il faille l'appeler inspiration ou tentation criminelle. L'invention dans ce qu'elle a d'a-logique ne fait pas la liberté : elle la limite. Je suis ce qui, au milieu de l'individualité, se rend compte des choses et de soi-même, et organise le tout en fonction des valeurs qu'il a pensées. Le « moi » contre lequel « je » lutte, ou que je me félicite de sentir assoupli et dirigé par le « je », c'est la masse des faits irrationnels. Ceux-ci

1. *La Liberté et le Déterminisme*, p. 228.

deviendront le « je », à la condition de s'intellectualiser. Disons donc que ce « je » n'est autre que la pensée avec la clarté de la réflexion. Si l'on peut contester à Descartes que l'essence de l'âme « n'est que de penser », la formule s'appliquerait bien à la liberté.

Nous voyons alors en quel sens peuvent se rapprocher les termes d'invention, d'attention et de liberté. Si l'homme atteint en certaines individualités la puissance du génie, ou si, plus modestement, il s'élève, dans la moyenne, infiniment au-dessus des pauvres ruses de l'animal, nous ne dirons pas que cela représente simplement la plus haute forme de la contingence. La puissance de l'homme de génie est aussi faite de réflexion et de méthode. On a dit qu'elle exprime le « fait le plus général de la vie intérieure[1] », mais ce fait nous pouvons le traduire sous l'idée des analogies conscientes : puissance d'assimilation et de différenciation, la conscience utilise les données de l'expérience antérieure, aussi bien que du hasard, pour préparer de nouvelles ou plus audacieuses synthèses. De même l'attention ne sort pas, pour des raisons mécaniques[2], de la spontanéité d'un vouloir vivre, mais elle est beaucoup plutôt l'expression de toute l'individualité psychologique appliquée à l'orientation du fait actuel. Dans l'attention comme dans l'invention, la conscience, à partir de données qualitativement perçues et évaluées, réoriente progressivement tous ses éléments, dans une initiative qui *se* fait, et *se* grandit par une aperception de plus en plus complète de ce qu'elle est en soi-même. Et de même la liberté[3].

Ce ne serait donc pas comme une force qui explose et ne fait que développer tout un contenu d'avance impliqué en elle; au contraire, par la connaissance, le « je » assimile la masse des états qui lui sont d'abord étrangers; il se multiplie de toute la puissance de ces matériaux, en même temps qu'il les fait siens. C'est pourquoi le pur mécanisme peut tout chercher, invention, attention ou volonté, dans les conditions extérieures de votre vie psychologique. L'originalité est ici faite de la forme de la conscience, de son effort pour se relier

1. Expression de M. Séailles, *Génie dans l'art*, Introd., p. x. Mais nous la traduisons en un autre sens.

2. On sait que c'est la thèse de Ribot.

3. Si Descartes met la puissance de l'esprit dans la méthode, — et pour lui il est bien question d'invention — il fait ressortir par là toute l'idée impliquée dans la valeur qu'il donne à la « pensée » : toute la direction et même la création de soi devient conscience. Descartes, dès les premiers mots du discours, pose à fond son intellectualisme. Il nous semble qu'il suffit, pour définir et établir notre liberté, de reprendre en ce sens la thèse cartésienne.

toujours à elle-même, pour *se* déterminer : mais aussi, et d'aucune façon, cette détermination de soi n'est simplement réductible aux choses. Le mécanisme veut faire de notre individualité un enchaînement d'équivalences quantitatives : il nous asservit. La vie du moi est qualité : par là elle se libère. Mais cela parce que la qualité est aussi ce qui s'exprime pour soi ; alors la détermination de soi est liberté, puisqu'elle est faite de rapports qui, s'établissant sous la forme de la conscience, ne s'enchaînent que pour se comprendre et aussi ne dépendent plus que d'eux-mêmes.

Notre liberté n'est donc pas le fait de l'individualité, telle qu'elle *est* donnée à elle-même, par l'action de toutes les circonstances et de toutes les conditions de la vie : nous la lions à la personne qui *se* construit consciemment par la réflexion. L'inconscient, dans la mesure où nous ne parvenons pas à le réduire, nous domine de sa puissance obscure : la décision est libre en tant qu'elle est consciente par ses origines.

Cependant il faut encore préciser : la conscience que nous prenons de nous-mêmes ne nous fait pas immédiatement échapper aux multiples influences que nous avons subies. L'idée que j'énonce, la théorie que j'expose, je les dois aux maîtres qui m'ont formé, à mes lectures, à toutes les rencontres aussi et à toutes les oppositions, qui se sont présentées, en un mot à tous les incidents de la vie. Il ne me suffit donc pas de me connaître ou de me comprendre pour être libre : peut-être même faudrait-t-il dire qu'à m'absorber dans la contemplation et l'analyse de moi-même, je serai porté à affirmer à l'excès la valeur de mon individualité, c'est-à-dire de toutes les influences qui m'ont formé. C'est encore un esclavage. Le sort de la conscience qui commence à s'analyser est ainsi de se perdre dans la considération égoïste de son propre contenu. Il faut aller au delà de l'individualité et de ses attaches à l'hérédité ou au milieu.

Ici nous pouvons nous aider de la pensée de Spinoza ; pour lui, l'homme, dans ses déterminations, n'est qu'un fragment de l'univers ; mais, s'il comprend, il devient le Tout, dont il se rend raison. Il s'agit d'identifier sa pensée à la Pensée éternelle ; la liberté est dans cet effort pour voir l'univers. C'est qu'en effet la pensée universelle et éternelle ne dépend de rien, ne dépendant que d'elle-même et tenant toutes les relations des choses. La solution vaut indiscutablement. Mais elle est trop lointaine : inactive aussi. Malgré tout, voir mon action dans son enchaînement à l'univers, c'est laisser

asservie l'individualité tout en libérant la pensée rationnelle. Or nous voulons que celle-ci libère progressivement l'individualité, au lieu de se complaire dans la contemplation inactive. Il faut donc garder le principe de la solution, en ramenant l'idée métaphysique de Spinoza aux proportions de notre science. Nous serons libres à la condition de former par la pensée, au sujet de nos actes, un système de représentations qui se justifie par lui-même et, ainsi, s'affirme indépendant. Penser, *sub specie æterni*, pour nous dominer : la décision libre est faite d'objectivité, comme la science. L'originalité s'achève, en effet, dans une sorte d'impersonnalité. « Si par hypothèse nous considerons le moi avant qu'il ait produit aucun acte sous l'idée de liberté, nous le trouvons principalement déterminé par le dehors, par ce qui ne vient pas de lui-même; il est tout entier esclave de la conformation du cerveau.... Nous arrivons au second moment; le moi, aspirant à la liberté idéale, c'est-à-dire à l'affirmation de soi par des actes propres, travaille à détruire en lui ces déterminations qui n'y ont pas été posées par lui-même. Notre volonté imparfaite semble d'abord contenir tout plutôt que soi : le cerveau résultat de l'hérédité, dans la famille et dans l'espèce, est tout entier sous la dépendance du dehors; pour que la volonté s'affirme, il faut donc qu'elle commence par nier le reste [1]. » La liberté peut ainsi commencer par une opposition : commencer, seulement. L'opposition se subordonne à quelque chose d'étranger : à « nier le reste », on n'est pas encore soi. On affirme seulement la volonté d'être une individualité. La peur de la banalité ne se confond pas avec l'originalité : peut-être est-elle déjà un effort pour y atteindre, mais elle porte l'empreinte du milieu auquel elle veut échapper, et qui domine encore la négation même que l'on veut en faire. L'originalité vraie utilise le passé, l'acquis, le non-moi dans une synthèse, consciente d'elle-même, qui assimile toutes les données, et conduit l'assimilation. Peu importe le contenu du moi libre : nous en retrouvons, disions-nous, les origines dans toutes les circonstances de la vie. Nous sommes par là banalité, ou, comme on voudra, pièce et échantillon d'un mécanisme universel; — originalité aussi, en un autre sens, et liberté, si une valeur s'est posée, avec ses raisons d'être, dans la clarté du jugement.

On dira pourtant, encore, que le jugement traduit nos tendances,

1. Fouillée, *op. cit.*, p. 230-231.

sentiments et habitudes : la croyance nous exprime. Mais le jugement est aussi un effort vers l'objectivité. Si l'intelligence a ses racines dans l'individualité, elle s'en détache.

Tout nous conduit donc aux mêmes conclusions : toutes les fois que nous voudrons lier la liberté à l'individualité en elle-même, nous retrouverons à nos motifs et à nos décisions des origines obscures ou étrangères; dans la mesure où mes idées m'expriment, Spinoza a raison : je suis agi, si l'on continue à entendre par « moi » toute l'individualité. Mais si le « je » devient l'effort de réflexion qui veut penser objectivement, il crée son indépendance. *Il ne s'agit donc pas de* « concilier » *la liberté et la science : elles sont l'une et l'autre l'expression du même fait humain.* Notre personnalité est faite, dit-on traditionnellement, de raison et de liberté; il suffit de dire qu'elle l'est de raison.

Ainsi : le moi concret, — automatisme des habitudes ou même invention, — est un donné, où peut se produire seulement l'illusion de la liberté par le sentiment de la puissance d'action qu'il représente. La possibilité de la liberté est dans la conscience qui se donne à elle-même et se représente ses propres éléments. La liberté se fait réellement par le jugement qui intellectualise tout ce contenu conscient et l'organise objectivement. Tant que le jugement reste lié de fait aux impressions et aux sentiments individuels, il reste par là même dépendant. Il ne suffit donc pas de prendre conscience des motifs; il faut, au sens achevé du mot, les penser. C'est en se détachant, en apparence de soi, dans un jugement impersonnel, que l'on achève de réaliser sa liberté, puisque alors la pensée peut saisir en son entier la genèse de l'action et l'évaluer.

*
* *

Mais ne dira-t-on pas que l'idée de liberté est aussi, — ou même plutôt, — le sentiment d'une indécision entre des possibles : j'ai agi de telle sorte, je pouvais agir autrement. Cette conception ne peut trouver place dans la thèse que nous venons d'exposer. Au moment où l'on affirme scientifiquement une proposition, on ne se demande pas si l'on aurait pu se décider pour telle autre : on s'y reconnaît conduit. Si donc nous faisons de la liberté une sorte d'organisation scientifique de nous-même, il n'y a plus de choix, pourra-t-il sembler,

plus d'ambiguïté. L'action sera simplement énoncée, comme une vérité. Mais peu importe que je ne comprenne et n'admette qu'une façon d'agir, à laquelle seule je donne mon assentiment. La liberté n'en est pas moins réelle. Nous avons précisément trouvé que l'obscurité des états d'indécision est la source des illusions concernant la liberté. Parce qu'il y avait deux chemins possibles, ou plutôt parce qu'au moment où j'ai déjà pris tel chemin, j'imagine une autre direction, je crois aussi que je pouvais m'orienter de cette autre manière : c'est que j'ignore par quoi j'ai été réellement conduit. J'aurais tout aussi bien défini ma liberté par le choix inverse, si les circonstances me l'avaient imposé : et c'eût été encore la même illusion. Cela prouve seulement que je ne vois pas le rapport réel de l'action à ses conditions. Si d'ailleurs il fallait appeler liberté le sentiment des ambiguïtés de l'action, ce ne serait qu'une première forme, toute négative. La liberté réelle, positive, serait encore dans le fait de pouvoir affirmer et voir en soi les origines et tout le développement de l'acte. Je puis me représenter après coup qu'il y avait d'autres solutions, celles, par exemple, que les circonstances imposeraient à une âme faible, ou celles qu'inspirerait la passion, ou même un simple désir de contradiction : sachant cela, je parle des possibles, en me les représentant comme les conséquences d'un pouvoir d'indétermination. Mais cela revient toujours à constater que la solution qui s'est actualisée ne coïncide pas avec toutes les formes susceptibles de se poser dans l'imagination. Je n'ai donc pas du tout affirmé ainsi une initiative vraie ; celle-ci suppose qu'une valeur s'est justifiée pour elle-même en se réalisant. Il n'y a, encore une fois, de liberté vraie que dans la clarté d'une pensée vraiment objective[1].

Mais encore, dirait-on, faut-il que dans l'ensemble des choses,

1. On voit encore parfois dans la liberté comme un pouvoir de changer un ordre déterminé et par suite comme une puissance indéterminée de bien ou de mal : pouvoir, moralement ou socialement, briser l'ordre naturel ; par exemple l'homme dénude inconsidérément des surfaces boisées, détruit des espèces animales, restreint la natalité d'une espèce, etc. On suppose alors une finalité qu'il *faudrait* respecter : cette idée pourrait être intéressante à suivre s'il s'agissait du problème de la liberté dans sa liaison à celui du mal ou de l'erreur morale. Mais, au fond, ce n'est pas, à proprement dire, parler de liberté. C'est bien, en un sens, une déviation par rapport à ce qui serait *sans la présence du caractère humain dans l'univers* ; il y a donc une façon d'initiative ; mais tout le problème reste. Il s'agit de savoir si cette « désorientation » est bien l'acte d'une liberté, c'est-à-dire d'une volonté qui se conduit, ou bien si elle résume des actions qui s'exercent sur elle, ou un entraînement.

cette pensée puisse profiter d'un moment de réelle indétermination, ou nous retombons dans le mécanisme. Nous devrions, en effet, tenir compte de cette objection, — qui d'ailleurs ramènerait avec l'idée de contingence d'inépuisables discussions, — si la liberté de la volonté devait être située comme un événement physique au milieu d'un enchaînement physique de circonstances. Ce qui n'est pas. La question de la direction de nos mouvements n'est pas celle d'une action sur les éléments quantitatifs du monde matériel, mais bien d'une disposition qualitative de nos idées. La question d'allure métaphysique qui semblait se poser doit avoir sa solution dans une analyse psychologique de l'action volontaire. Il faut, c'est entendu, nous rendre indépendants de l'univers : notre mouvement ne doit plus être commandé par le déclanchement direct d'autres mouvements. Or le système nerveux représente un appareil d'indétermination par les croisements innombrables qu'il offre aux cheminements de l'énergie : quantitativement la continuité mécanique est assurée par les réserves accumulées sous la forme de l'aliment [1]; il s'agit alors, et seulement, de s'expliquer l'orientation ou la détermination qualitative du mouvement. Nous avons rappelé plus haut les idées de Renouvier et aussi celles de W. James; ce sont nos images qui entraînent l'action [2]; tout se ramène donc à savoir comment nous leur donnons une valeur, et comment s'établissent librement les préférences. Nous avons vu en cela l'effet d'une intelligence qui se comprend et s'expose objectivement à elle-même.

Pourtant, ne faudrait-il pas, malgré tout, mettre un point d'indétermination à l'origine de la réflexion? Comment pouvons-nous introduire la science au milieu de notre vie? Si l'idée qui apparaît nous est suggérée du dehors ou bien surgit de l'inconscient, la liberté commence par des éléments qui lui sont étrangers. Nous ne nions pas la question, ni même le fait qu'elle implique. Mais la solution en est déjà indiquée. Nos idées ont des origines dont nous ne pouvons entièrement rendre compte. Mais nous les faisons nôtres par l'effort pour les reconstruire ou en déterminer la valeur. Le hasard fait qu'un changement infinitésimal s'est produit en nous. Voilà, si l'on veut, l'origine étrangère à nous de notre liberté. Mais, dirions-nous aussi, en transposant certaines expressions de M. Berg-

1. Voir, sur ce point, Bergson, *Évolution créatrice*, p. 273-275.
2. V. Egger aussi définissait la volonté par une attention qui s'attache à une idée de préférence à une autre (*Cours inédits*).

son[1], l'invention importe peut-être moins que la méthode par laquelle nous l'utilisons. Nous pensons en effet ; nous vérifions et nous authentifions les origines ; l'idée justifie peu à peu son droit ; il en est comme de la science tout entière, qui nécessairement exprime, au départ, des données subjectives, et pourtant forme un corps indépendant en s'organisant progressivement.

L'indétermination n'est donc de toute manière que la première forme toute négative d'une liberté qui se définira positivement par la sûreté de la pensée rationnelle. Nous ne sommes pas moins libres, en effet, dans l'affirmation paisible d'une action dont l'idée s'est présentée sans oppositions, que dans le tragique conflit de motifs contradictoires : le « Je n'ai point consulté » de Curiace[2] peut traduire le plus haut degré de liberté, car l'idée s'est posée, avec toute sa valeur, dans une pensée qui lui a donné son exacte signification. Si d'ailleurs un conflit s'est produit, la liberté n'est pas dans l'état d'inquiétude ou la discussion qui s'ensuivent : pour Auguste, maître de lui, rien ne compte plus que la conception « vraie », désormais seule digne d'un maître de l'univers. Au moment donc où la liberté se fait, l'indétermination a disparu ; une seule solution est possible, à laquelle nous nous sommes identifiés, — comme en science nous ne concevons qu'une seule vérité.

*
* *

On remarquera maintenant que si nous présentons ainsi la liberté comme l'achèvement d'une pensée, il faudra dire, non qu'elle *est*, mais qu'elle *se fait*. Nous appliquons la formule donnée au sujet de la maîtrise des événements : un progrès vers l'indépendance. Nous ne mettrons donc pas la liberté en arrière de nous, comme une donnée dont nous userions, ou mésuserions, ou ne saurions pas user, la moralité résultant ainsi de ce que nous serions ou non fidèles à notre nature vraie. Ce sera au contraire comme un accroissement ou une réalisation plus haute du moi : la liberté est chose essentiellement humaine, mais impliquée comme possible dans la puissance de penser. On pourra donc insérer ici toute la thèse de Fouillée :

1. *Évolution créatrice*, p. 198. « C'est cette *maîtrise* qui profite à l'humanité, bien plus encore que le résultat matériel de l'invention même. »
2. *Horace* acte II, scène III.

nous serons soutenus, dans ce progrès, par l'idée même de la liberté. Mais il fallait d'abord définir comment nous pouvons la comprendre, et par suite comment elle est possible. Si nous posons tout de suite l'idée comme origine du fait, il se pourrait que nous assistions seulement à une construction logique, en elle-même illusoire. Nous avons essayé de montrer comment, réellement, la pensée nous libère : alors l'idée que nous nous faisons de l'indépendance devient vraiment le premier pas vers l'affranchissement.

Il n'est pas nécessaire que l'homme soit tout entier comme donné dès l'origine à lui-même; le caractère paradoxal de la liberté vient peut-être justement de ce qu'on la considère traditionnellement comme quelque chose de tout de suite achevé; alors on ne voit pas comment cette détermination viendrait s'insérer au milieu du déterminisme et le rompre, et la difficulté est assez grande pour qu'alors on donne à la liberté un caractère tout métaphysique ou même qu'on la rejette au delà du phénomène dans une inaccessible réalité. — On ne comprend guère non plus comment ce caractère essentiel de l'homme serait presque perpétuellement masqué par les tendances de l'individualité concrète[1]; ce n'est pas s'expliquer suffisamment ce fait que mettre en avant l'aveuglement ou la puissance des passions; encore faudrait-il établir par quel mécanisme la passion supplante la liberté. — Toutes ces difficultés semblent disparaître, si l'on passe à l'idée d'un progrès, lié à l'effort de la pensée. C'est alors le jeu même de notre nature qui réalise cet achèvement de l'humanité; si la passion ou d'une façon plus générale l'entraînement de toute l'individualité masque la liberté, c'est par le même mécanisme qui oriente notre attention et utilise dans un sens tout subjectif la puissance de juger. Enfin l'orientation même que nous nous donnons n'est plus un inexplicable choix au milieu du déterminisme universel, puisqu'elle représente au contraire la conscience parfaite des raisons d'agir.

La définition de l'homme sera donc en avant de nous, dans l'idéal que nous nous formons d'une pensée maîtresse de ses propres événements, comme elle veut l'être des choses.

Et cela encore est bien dans le sens de nos idées morales et de l'évolution morale.

1. Ce problème ne paraît avoir été vraiment soulevé que par M. Bergson, qui montre dans la nature même de l'intelligence les raisons de cette ignorance de soi et de l'enchaînement à un déterminisme. Nous indiquons une autre solution, mais c'est bien le même problème, pris dans le même sens.

Nous avons déjà dit comment la responsabilité, telle qu'on la comprend généralement, ne s'explique bien que par l'idée d'une organisation du caractère, à laquelle se lierait l'action présente. Mais il faut aussi tenir compte de l'initiative de la décision, que nous voulons voir à l'origine de l'acte. Ici encore une liberté, conçue comme faite d'une compréhension objective de l'action, rendra compte exactement des faits. Dans toute thèse, il est entendu que la liberté doit *me* représenter : mais si le moi dont on parle ainsi est toute l'individualité, je subirai la responsabilité plus que je ne devrai l'accepter, puisque, nous l'avons déjà dit, cette individualité est donnée plus qu'elle ne se donne à elle-même. J'accepte ou je revendique la responsabiltté d'un fait dans la mesure où *je sais* l'expliquer. La question de la responsabilité légale pourrait d'ailleurs, malgré une opinion classique, apporter ici quelque clarté encore. On a essayé de montrer, il y a quelques années, et avec raison, que la responsabilité civile se relie à la conscience que nous avons, ou devons avoir des solidarités dans l'action[1] et, dans un sens voisin, un autre auteur[2] ramenait l'idée générale de responsabilité à la possibilité de la prévision. C'est d'une façon et de l'autre mettre à l'origine de ce concept les éléments qui aussi préparent la science. — Ajoutons encore que l'irresponsabilité de fait peut être blâmée. Ce qui n'aurait pas de sens, ou créérait une difficulté insoluble, si la liberté était un caractère nécessairement attaché dès les origines à la personne. Si en effet l'homme est, en soi, responsable, parce qu'en soi, il serait libre, il faut seulement constater que, dans certains cas, le jeu du déterminisme universel a détruit son caractère humain et l'a fait irresponsable. Il faut choisir entre deux situations contradictoires, liberté responsable ou déterminisme irresponsable. Mais, ce qui est plus grave, la faute ou l'erreur s'expliquent le plus souvent par les antécédents de la décision, et en retrouver les origines et les comprendre n'est-ce pas déjà les absoudre, parce qu'on en aura ainsi fait des éléments étrangers à la personne ? Sans doute dans ce cas, on ne pourra dire en aucun sens, que le coupable est libre : mais justement ce que la morale peut ici condamner, c'est que nous n'ayons pas utilisé notre puissance de juger pour créer la liberté avec la vérité. Bien plus, si, comme il paraît vraisemblable, la morale est sortie des con-

1. Aillet, La Responsabilité objective, *Revue de Métaphysique et de Morale*, décembre 1906 et février 1907.

2. Calderoni, Formes et critères de responsabilité, *Ibid.*, 1909, p. 172 et suiv.

ditions de la vie sociale grâce à une sorte de renversement de valeurs dû à la réflexion [1], la responsabilité d'abord tout extérieure, ainsi qu'en témoigne le fait des responsabilités collectives, a dû être progressivement rattachée à la personne raisonnable et comprise comme susceptible de degrés, suivant les *degrés de possibilité* de la liberté de l'âme, aussi bien que de la liberté de décision. Et pour qu'il y ait ces degrés, pour qu'aussi l'on puisse envisager une responsabilité d'être irresponsable, il faut voir dans la liberté elle-même un progrès, à la disposition du jugement. Sans doute nous trouverons toujours des origines à nos idées, ou à nos sentiments; mais expliquer ne sera pas pour cela absoudre parce que toujours aussi, dans l'état normal d'une vie psychologique, il est possible à l'intelligence de comprendre, c'est-à-dire par là de se mettre à l'origine de ses actes. Les caractères de la responsabilité coïncident bien ainsi avec ceux d'une liberté qui se fait par un progrès du jugement vers l'objectivité [2].

*
* *

Nous pourrions en définitive nous résumer dans les deux propositions suivantes :

La liberté n'est pas, elle se fait.

Elle se fait par l'effort pour pénétrer l'individualité de conscience et de compréhension objective, — d'où sort aussi bien la liberté de la décision que la maîtrise du caractère, — et cela, de même que la domination des événements extérieurs est faite d'organisation scientifique.

D'où nous énoncerions tout de suite cette conséquence : puisque la moralité est liée à la liberté, le premier devoir est de nous faire libres, ce qui est constituer en nous à la fois une puissance de juge-

1. Cf. Darlu, in *Questions de morale*, Alcan, 1900; — Belot, *Études de morale positive*, IV, le Suicide.

2. La même conclusion ressortirait d'une analyse de l'obligation. Il reste toujours dans le sentiment et l'idée du devoir la forme d'un hétéronomie; mais en même temps, c'est le progrès d'une autonomie qui veut déterminer un « préférable ». Or nous ne pouvons guère comprendre que l'autonomie se soumette à quelque chose qui la dépasse, que si l'hétéronomie devient le commandement d'une pensée *mieux* informée, et cela, où le trouver positivement, sinon, comme la science, dans le travail collectif de la pensée humaine, c'est-à-dire, encore dans un effort d'objectivité. L'autonomie se reconnaîtra ainsi dans l'hétéronomie; elle n'abdiquera pas la liberté qui la fait, si celle-ci n'est que la forme même d'une pensée objective.

ment indépendant, c'est-à-dire l'habitude d'une réflexion scientifique, et une force d'action, c'est-à-dire un tissu de déterminations, où, encore, domine cette habitude de la réflexion.

Si l'on remarque alors que le désintéressement est la forme la plus générale de l'action morale, on pourra dire que le désintéressement, donc la moralité, et la liberté se confondent dans la forme de la pensée objective ou scientifique. Si je cherche *mes* motifs, je trouverai toujours que mes actions dépendent comme mes désirs de la satisfaction à agir suivant mes tendances : alors je *me* lie à *mon* passé : formule de l'égoïsme qui ramène tout à soi, et aussi s'y enchaîne [1]. Le désintéressement sort d'un nouvel effort de la pensée pour aller au delà de la subjectivité ; il se lie à un idéal, et s'il est vrai que cet idéal que je cherche m'appartient, si, en un sens, on peut dire qu'il est mien, ce caractère individuel n'est pas ce qui m'intéresse en lui : car il prend toute sa valeur d'être objectivement pensé. Alors je ne me cherche pas en lui ; je le soutiens de toute la puissance de l'individualité, cependant que je me détache de moi pour m'attacher à l'idéal conçu. Précisément la liberté se réalise par ce même désintéressement, qui dépasse l'individualité tout en l'utilisant.

La moralité est une science, et cette science porte le nom de liberté.

M. Dorolle.

1. Cf. ci-dessus, p. 79.

L'ENTROPIE, EXTENSION CONSERVATIVE

La théorie classique concernant les transformations d'énergie prend deux méthodes opposées, contradictoires même, selon qu'il s'agit de réversibilité ou d'irréversibilité. L'une des méthodes est celle qui est essentielle à l'arithmétique, à la géométrie, à la mécanique rationnelle et à toutes les sciences exactes; l'autre en est de tout point le contre-pied. La première méthode ne transactionne jamais d'objet qui ne soit pas conservatif, parce que cela serait trompeur, dépourvu de certitude et de probité dans les ententes. Que deviendrait une démonstration géométrique si la longueur d'une droite variait pendant la démonstration? Que deviendrait un marché si ce qui est objet de transaction variait entre le moment où le vendeur livre et le moment où l'acheteur reçoit? On achète et vend des mètres carrés de tissu, des hectares de terrain, des hectolitres de vin, des masses de denrées, des calories, des watt-heures, des lumen-heures, on paie des transports au kilomètre; on ne vend ni n'achète des fréquences, des angles, des vitesses, des accélérations, des pressions, des lux, des températures, des voltages. On transactionne des *extensions*, jamais des *intensités*. Enfin dans cette méthode, qui est *la base même de toute civilisation*, on se place au point de vue le plus clair, le plus accessible, le plus exposé, d'où avec le minimum de lois, on rend compte du plus vaste ensemble de faits. L'autre méthode fait exactement l'inverse : elle se retranche derrière l'incompréhensible, se terre dans un absolu, loin de la

1. Au moment même où paraît cet article nous apprenons, avec une douloureuse surprise, la mort de l'auteur, décédé des suites d'une grippe le 3 janvier dernier. Nous avions été heureux d'accueillir dans cette Revue, sur la recommandation de Félix Le Dantec qui l'avait découvert, contremaître d'usine, penseur original et solitaire, et grande aussi avait été sa satisfaction de trouver un organe où exposer ses idées. Elles pouvaient être discutées, elles n'étaient pas indifférentes. Tout dernièrement encore, nous recevions d'un physicien un article qu'elles avaient provoqué. Nous l'écrivions à M. L. Selme en lui envoyant les épreuves de cette étude. Quand la lettre est arrivée, il était mort. Que cette dernière joie lui ait été ravie, c'est pour nous un vif regret. — X. L.

lumière, et imagine une entité spéciale pour chaque fait mal analysé.

Une transformation, simple passage d'un état bien défini à un autre état bien défini, n'est par elle-même ni réversible ni irréversible; mais cette autre méthode commence par poser comme pierre angulaire de son édifice la « transformation irréversible ». Cela fait, elle affirme que l'entropie se conserve dans les phénomènes qu'elle déclare réversibles, et que dans les autres, il y a « création d'entropie ». Elle ajoute que « des énergies *supérieures* » se dégradent dans les phénomènes irréversibles.

Comme tout phénomène n'est par lui-même ni réversible ni irréversible, comme les phénomènes suivent une voie irréversible ou réversible selon les dispositions prises pour les réaliser et selon le degré de précision méticuleuse que nous mettons à les observer, il en résulte que la réversibilité est un idéal théorique au premier chef. Donc, c'est seulement dans la limite où nous voudrons bien négliger de petits frottements, de petites dispersions, de petites chutes de température ou de pression, c'est seulement dans la limite où nous consentirons à fermer les yeux sur des déformations permanentes, sur des imperfections d'élasticité, sur des amortissements d'oscillations, sur des imperfections de fluides, que nous accepterons les énergies « supérieures » comme exemptes de dégradation. Triste destin de ces énergies! Cela fait penser à l'aphorisme de Pascal : qui veut faire l'ange fait la bête.

Dans toute transformation réelle, s'il en est ainsi, il y aurait donc « création d'entropie ». Le monde devrait depuis longtemps être mort par pullulement d'entropie.

Quand on se sert d'un aimant pour aimanter en nombre illimité des barreaux d'acier, sans que cet aimant s'affaiblisse, le mathématicien ne croit pas à la génération spontanée de quantités de magnétisme, il admet que l'aimantation ne fait que dénouer et étaler, en larges boucles simples, des lignes de flux qui préexistaient dans ces barreaux, repliées et emmêlées en imperceptibles boucles multiples. Il dit même qu'il en est encore ainsi dans le vide, lorsque de nouvelles quantités de magnétisme apparaissent hors de tout substratum matériel, à la mise en mouvement de charges électriques et disparaissent à l'arrêt de ce mouvement. Quand on électrise « par influence » un conducteur, on ne prétend pas que de l'électricité soit créée. Quand un projectile sort d'un canon, on ne pense pas que sa quantité de mouvement et sa force vive sont créées. Et

cependant tous ces cas sont de ceux où le système considéré est en relation avec une ambiance, ceux où il n'est pas isolé.

Dès qu'il s'agit de l'entropie, la création devient possible, selon la soi-disant méthode « classique »; et précisément dans les seuls cas où les systèmes sont isolés. Ne serait-ce pas une gageure?

Voici les deux barres d'une distribution électrique, maintenues par des génératrices à une différence de potentiel $V - V_0$, pendant qu'en un circuit d'utilisation il y a un courant de n coulombs par seconde. Que la résistance ohmique du circuit d'utilisation soit celle que présentent des moteurs en travail, ou celle que présentent des résistances de chauffage, ou même celle d'un bain de substances chimiques fondues et siège de réactions, il y a toujours courant de n coulombs par seconde dans le circuit. Quand ce sont les moteurs qui forment résistance, ils élèvent des masses pesantes, qui sont conservatives, et les font passer d'un potentiel gravitatif à un autre qui est plus élevé, ou bien ils exécutent un travail qui débite des marchandises conservatives en portant leur ensemble d'une valeur à une valeur supérieure. De toute manière, ces moteurs élèvent de l'extension conservative à une intensité plus haute, parce qu'ils font choir des coulombs conservatifs d'un potentiel à un potentiel inférieur.

Lorsque des résistances de chauffage ou de fours électriques remplacent les moteurs, pourquoi n'y aurait-il plus une extension conservative élevée d'une intensité à une autre, puisque le four électrique, tel un moteur, débite des marchandises conservatives en portant leur ensemble d'une valeur à une valeur supérieure? Pourquoi y aurait-il, après le remplacement susdit, de l'entropie créée *ex nihilo*, l'accroissement de température constaté n'étant plus qu'une simple conséquence de cette création? C'est bien pourtant ce qu'affirment les partisans de l'accroissement d'entropie. « Dans les transformations irréversibles, disent-ils, il y a de l'entropie qui apparaît. » Et ils citent l'exemple ci-dessus.

*
* *

Il ne semble pas que le simple fait de remplacer une résistance ohmique par une autre ait le pouvoir merveilleux d'introduire dans le monde des réalités qui ne s'y trouvaient pas auparavant. Il paraît plus conforme à la tradition de logique humaine de penser qu'avant

mise en circuit des résistances de chauffage, ou des substances chimiques à fondre au four électrique, celles-ci avaient d'infimes particules animées de vitesses voisines d'une valeur moyenne et qu'après mise en circuit, quelques-unes de ces particules ont des vitesses très supérieures à cette valeur moyenne. De même qu'au four électrique, une forte proportion de sous-produits prend une valeur un peu inférieure à la valeur d'ensemble des matières premières, pendant qu'une faible proportion de produits « de rapport » prend une valeur très élevée; de même un grand nombre de particules subit un petit ralentissement, pendant qu'un petit nombre de particules subit une très forte accélération. Dans ce changement, on a l'inverse de ce qui se produit en un mélange de veines fluides, où la quantité de mouvement se conserve pendant que l'énergie cinétique s'amoindrit; la quantité de mouvement se conserve pendant que l'énergie cinétique s'élève. C'est un déséquilibre thermique que l'on *constate*, il n'y a là-dedans aucune intervention mystérieuse.

On peut élever la température d'une masse d'eau soit en la chauffant, soit en dépensant de l'énergie à son profit. Dans le *premier cas*, on puise de l'entropie ailleurs et l'on refoule cette entropie dans la masse d'eau; cela peut se faire de manière plus ou moins réversible, au moyen d'un système thermique plus ou moins parfait. L'entropie de la masse d'eau augmente puisqu'on lui en introduit une certaine quantité que l'on a tirée de quelque part. Cela est analogue à la charge d'un condensateur au moyen d'une source d'électricité, ou à une opération dans laquelle la masse d'eau d'un réservoir augmente, lorsqu'une pompe refoule, en ce réservoir, de l'eau qu'elle puise à une certaine source. Dans le *second cas*, on agite l'eau au moyen de palettes tournantes, ou par tout autre procédé à voie plus ou moins irréversible, et l'on constate une élévation de température. Est-il logique de dire que, dans ce cas aussi, l'entropie a augmenté, puisqu'on arrive au même résultat final : l'élévation de température? C'est ce que vient de redire, après beaucoup de physiciens, M. Félix Michaud, dans la *Revue scientifique* du 25 août 1917 : *Le Principe de Carnot et le Principe de la dégradation de l'énergie.*

N'arrive-t-on pas à élever le niveau de l'eau dans un réservoir, sans y verser aucune masse? On n'a que l'embarras du choix entre de nombreux moyens pour obtenir ce résultat. On peut, par voie presque réversible, soulever tout simplement le réservoir ; on peut,

par voie presque irréversible, mettre la masse d'eau en rotation et surélever plus ou moins son centre de gravité; on peut déformer le réservoir, etc. Il n'est pas toujours permis, lorsqu'on assiste à la surélévation du centre de gravité d'une masse d'eau, d'en induire qu'il est ajouté une nouvelle masse à celle-ci. Cela peut se répéter point pour point en ce qui concerne l'entropie et son niveau thermique.

Quand un corps isolé s'échauffe, ce que nous voyons c'est qu'il est élevé à une plus haute température; l'hypothèse faisant surgir du néant juste la quantité voulue d'entropie pour que ce corps atteigne cette température n'a rien de scientifique; elle dénote une imagination aussi fertile en chimères que pauvre en relations vraies.

Qu'est-ce qu'élever la charge d'électricité d'un corps de tel potentiel à un potentiel supérieur? C'est uniquement changer la distribution de charges électriques dans un ensemble comprenant ce corps. Qu'est-ce qu'élever une masse pesante d'un niveau à un niveau supérieur? C'est uniquement changer les positions relatives d'un ensemble comprenant cette masse et la Terre. Qu'est-ce qu'élever la tension d'un ressort? C'est uniquement changer les positions relatives des éléments élastiques du ressort et d'autres corps comprenant ses surfaces d'appui. Qu'est-ce que fournir du travail industriel à une pièce brute? C'est changer la situation économique relative de ses parties, les unes devenant limaille, copeaux, riblons, les autres devenant pièce finie.

A ceux qui prétendent que l'élévation de température d'un corps n'est pas un changement dans la répartition de quantités de mouvement d'électrons ou d'ions, mais la révélation d'une merveilleuse apparition d'entropie, n'est-on pas autorisé à demander les preuves qui appuient une affirmation aussi gratuite?

Le plus beau de cette doctrine, c'est que dans le sens inverse, lorsqu'un corps isolé se refroidit, il n'y a pas disparition d'entropie; non, ce serait trop simple; il y a encore apparition d'entropie! D'après elle, le nivellement de température n'est pas une chute du niveau thermique efficace, c'est le résultat d'une création d'entropie! Car, dans ce nivellement, la chaleur, énergie de rebut, semble seule assez honnête pour ne pas prendre congé des énergétistes sans leur envoyer un P. P. C. Elle est seule à savoir se conserver intacte, lorsqu'elle subit une chute!

*
* *

Dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* de mars 1910 Bernard Brunhes, traitant de l'objectivité du principe de Carnot, émit, sous une forme très nette, les idées qui règnent encore sur tout ce qu'on a superposé à ce principe. Il y prenait à partie l'éminent biologiste Félix Le Dantec, qui s'était avisé de faire quelques objections sur ce que nous enseignent les maîtres de l'énergétique. M. Le Dantec avait « dit et redit » qu'il se pourrait que « la question de choix du zéro » fût capitale. Il écrivait même sous le titre : « Il y a fagots et fagots » une note, faisant suite à cet article de Brunhes, et remarquant que, selon ce physicien, « le principe de Carnot, pris comme principe de la chute énergétique nécessaire, *principe qui se généralise à toutes les formes d'énergie* » ne serait pas le vrai principe de Carnot, mais que ce vrai principe de Carnot serait celui de « la diffusion de l'énergie diffusible », celui de l'irréversibilité, celui que prétend traduire la retentissante inégalité de Clausius, opposée à l'égalité traduisant le principe de Carnot.

La conservation de l'énergie est le principe qui a cours ouvertement; mais il passe avec ce principe, telle une pièce d'aloi douteux, la « conservation de la chaleur en tant que chaleur » lors d'une chute thermique. Le principe de Carnot est vrai comme celui de conservation de l'énergie; la formule de Clausius correspond à la pièce fausse. Le nœud de la question est là. S'il y avait une *différence essentielle* entre la chaleur et les autres énergies, c'est là qu'elle résiderait. Mais la formule de Clausius est un trompe-l'œil; seul est vrai le principe que Brunhes disait n'être pas le principe de Carnot. « La diffusion de l'énergie diffusible » rentre comme cas particulier dans le « principe de la chute énergétique nécessaire ».

J'ignorais avoir été devancé par le fondateur de la Biologie rationnelle dans l'énoncé de l'idée que « *toute énergie* travaille en passant d'un niveau supérieur à un niveau inférieur »; je suis profondément touché de voir avec quelle abnégation cet admirable savant s'est abstenu de revendiquer une priorité incontestable.

On dit que « l'on peut toujours tirer toutes les calories que valent les 85 000 kilogrammètres offerts par une capacité gravifique de 1 000 kilos, lorsqu'on dispose d'une différence de niveau altimétrique de 85 mètres; tandis que nous ne transformons en énergie

mécanique, au grand maximum, que 6 p. 100 de la chaleur offerte par une capacité calorifique de 10 unités, lorsque nous disposons d'une chute de niveau thermique de 35° C. à 15° C. ». On oublie que, pour toute chute de niveau mécanique, il faut tenir compte de l'étage auquel se trouve le niveau inférieur dans notre milieu; on oublie de dire si la chute de 85 mètres se fait en haut d'une falaise de 300 mètres ou au pied de celle-ci. C'est en ne tenant pas compte de ce détail important que l'on obtient un rendement égal à un [1].

On voit qu'en ceci, c'est le biologiste qui était dans le vrai (et non les physiciens) en disant que si l'on faisait son compte, en chaleur, comme on le fait en énergie mécanique, on trouverait le rendement unité. Comme l'ajoutait Brunhes « on n'a qu'un étonnement », c'est que tant d'hommes de science « avertis, aient pu croire » aussi longtemps « à une telle mystification » lancée par l'école clausiusienne.

Il est à croire que tant de remarquables physiciens seraient arrivés à répudier ces erreurs, si la mort n'avait ravi trop tôt de tels esprits à la science.

*
* *

Isoler un système ou un phénomène est une méthode de l'esprit humain cherchant à se rendre compte de ce qui se passe; mais c'est un point de vue provisoire, n'excluant pas d'autres points de vue très divers. Cette méthode est la méthode analytique, très fertile. Elle devient stérile si l'on s'y incruste.

Analyse signifie rupture de relations, décomposition; ce qui a fait dire à des gens de lettres, que l'analyse est dissolvante. Analyser, c'est bien, en effet, résoudre un ensemble en ses éléments, pour examiner le rôle de chacun des éléments séparés dans leur relation d'ensemble; c'est délier ce qui est noué, afin de pouvoir suivre avec plus d'aisance l'entrelacement du fil pris par lui-même. Mais, ce que mentalement nous délions, pour en faire des éléments isolés, réversibles (Ἀνὰ, retour, répétition inverse), se trouve en réalité lié, rigoureusement lié; cela fait *irréversiblement partie d'un ensemble.*

Il ne faut pas perdre de vue que quelque chose est toujours laissé hors des enclos trompeurs de nos systèmes, *quelque chose à quoi sont*

1. Il ne faut pas oublier enfin, qu'il y a à déduire, de la hauteur de chute disponible, une hauteur due à la vitesse d'évacuation au niveau inférieur (équation de Bernoulli). C'est pour toute énergie qu'il est impossible de réaliser une machine fonctionnant sur une seule source.

liés ces systèmes, de la même manière que les éléments de ceux-ci sont liés entre eux. En rester à ce qui est analysé, oublier de synthétiser, c'est vivre avec des œillères qui donnent la peur de l'égalisation. A l'opposé, rejeter la méthode analytique, en dénonçant son influence dissolvante et bâtir des synthèses sur des analogies aussi grossières que puériles, c'est musarder à des contingences de châteaux de cartes.

— 1° *Dans tout système dit isolé*, l'énergie potentielle est la demi-somme des produits des extensions par leurs potentiels; *les potentiels sont des fonctions linéaires de leurs extensions et réciproquement.* Cela résulte de ce que la superposition de plusieurs états d'équilibre est encore un état d'équilibre et qu'un champ de vecteur est la superposition de champs composants.

— 2° *Dans tout système dit isolé, l'énergie potentielle décroît et tend vers un minimum.* Cela résulte de ce que l'équilibre d'un système n'est stable que pour le potentiel minimum, ainsi que l'a démontré Lejeune Dirichlet, et de ce que la réciproque est vraie, ainsi que l'ont démontré M. Hadamard et M. Liapounof.

Ces considérations fournissent le moyen de calculer les valeurs des accélérations généralisées avec lesquelles se produisent les changements *adiabatiques* et le sens de ces accélérations. Dans un système isolé, toute variation est adiabatique, par définition même. Une transformation adiabatique est une transformation qui a lieu sous parois impénétrables, comme l'indique l'étymologie du mot. Le type parfait de ce changement d'état est celui pour lequel l'échange d'extension du système isolé avec le dehors est rigoureusement nul, tandis que la variation de potentiel est maximum : masse invariable dont le niveau est transitoire, charge électrique isolée dont le potentiel varie, volume interne d'une bombe calorimétrique dans laquelle la pression s'élève ou s'abaisse, entropie dont le niveau thermique prend des valeurs diverses, etc.

Pour telle variation adiabatique en un système, il n'est rien ajouté ni retranché à telle extension contenue dans le système, seul le potentiel correspondant varie et sa variation est maximum. Pour la stabilité d'équilibre de l'extension considérée, le potentiel correspondant doit diminuer; autrement dit, lorsque cette extension se trouve mise en état instable, elle doit descendre à un potentiel inférieur. L'énergie potentielle du système se change en énergie cinétique, l'extension prend une certaine accélération, le niveau de stabilité est atteint avec une vitesse maximum; puis il est dépassé; aussitôt l'accélé-

ration change de sens, l'énergie cinétique redevient potentielle et l'oscillation se reproduit sans fin. Le phénomène adiabatique parfait, dans toute sa pureté, est l'oscillation interminable du système isolé entre des potentiels d'instabilité et un potentiel d'équilibre stable. Le système a autant de vibrations simples qu'il a d'extensions indépendantes.

Ce cas d'oscillations perpétuelles est le cas limite idéal, celui pour lequel il n'y a aucune relation du système isolé avec son ambiance. On passe de ce cas théorique aux cas de la pratique en tenant compte des rapports que le système dit isolé ne peut éviter d'avoir avec ce qui l'entoure. Les parois du système isolé ne sont impénétrables qu'à telle ou telle extension considérée; elles ne peuvent pas être impénétrables à toute extension; de sorte que tout système dit isolé, ne l'est qu'*in abstracto*. Un système réel n'est jamais réellement isolé; il y a pour lui des accélérations composées, des forces tourbillonnaires, laplaciennes, qui n'admettent pas de potentiel.

Le potentiel est un idéal théorique, utile, comme tout concept; mais, dans les changements réels de position ou d'état des systèmes, les accélérations avec lesquelles se produisent ces changements n'admettent jamais de potentiel; ces vecteurs travaillent, leur point d'application est conduit, ils conduisent une extension dans un milieu résistant. Dans la réalité, toute variation adiabatique est donc plus ou moins amortie, freinée par des viscosités, des résistances passives, et les oscillations vont toujours en diminuant d'amplitude, jusqu'à l'arrêt. Lorsque l'amortissement est assez grand, les oscillations s'éteignent rapidement; pour une certaine valeur critique de l'amortissement, la variation d'état est apériodique, le niveau de stabilité vers lequel tend le système n'est atteint qu'en une durée infinie, bien que le système s'en rapproche indéfiniment. Lorsque l'amortissement dépasse cette valeur critique, le système paraît maintenu en équilibre instable, indéfiniment.

Il est, indépendamment du cas oscillatoire sans fin, un autre cas de réversibilité parfaite de la variation adiabatique, c'est le cas où, soit pendant tout le cours de cette variation, soit immédiatement avant son renversement de sens, il y a mise en relation énergétique du système avec son ambiance, mais mise en relation de telle sorte que l'on sache toujours à chaque instant ce que devient l'énergie du système. Ainsi que dans les oscillations amorties, la variation adiabatique de potentiel, subie par une extension dite isolée, est liée à une transformation d'énergie, qui n'est plus une simple transforma-

tion d'énergie potentielle en énergie cinétique ou inversement; mais, au lieu que cette transformation d'énergie se fasse à notre préjudice, elle se fait avec notre assentiment et sous notre contrôle. Il y a, comme lorsque cela a lieu par l'effet des amortissements, de l'énergie qui est enlevée au système, sous une nouvelle forme; mais l'enlèvement est alors réglé par nous-mêmes. Cet enlèvement a lieu, soit au fur et à mesure de la variation de potentiel, comme pour la chute d'un corps dans un fluide visqueux ou pour une turbine à réaction, soit à la fin de cette variation, comme pour la pénétration d'un bolide dans le sol ou pour une turbine d'action. Dans un cas comme dans l'autre, la pure variation adiabatique, interminablement oscillante, n'est amortie que parce qu'il y a dispersion d'énergie dans l'entourage du système, dispersion due à un vecteur tourbillonnaire.

Ce n'est que lorsqu'un système laisse fuir une partie de son énergie interne que son énergie potentielle décroît sans retour; cela ne se présente que parce que l'imperméabilité de l'enveloppe du système isolé est toute relative et qu'une partie de l'énergie potentielle se travestit en des formes d'énergies susceptibles d'évasion. Pour la stabilité, une certaine quantité d'extension doit descendre à un potentiel inférieur, mais la chute n'est définitive que s'il y a quelque dissémination de l'énergie du système dans son ambiance. Toute modification adiabatique n'est permanente que si elle est soustraite aux rebondissements par un soutirage d'énergie, voulu ou subi.

Quand des coulombs tombent à un moindre voltage, de l'énergie électrique est convertie en d'autres énergies, dont nous savons plus ou moins tirer profit. Quand une masse pesante tombe à un niveau inférieur, une partie de son énergie potentielle de pesanteur est convertie en d'autres énergies plus ou moins utilisées par l'industrie. Quand un ressort subit une chute de tension, une partie de son énergie élastique est transformée en travail contre la pesanteur, en force vive, en son, en chaleur, etc. Quand, pour la monnaie d'une nation, il y a baisse du taux du change, une partie de l'énergie économique de cette nation est prélevée pour subvenir à d'autres énergies, avec plus ou moins de gaspillage. Dans tous les exemples, l'*irréversibilité* a une même caractéristique : *il y a de l'énergie qui s'évade du système clos*. Que nous intervenions ou non dans l'évasion, c'est elle qui donne l'irréversibilité; la seule différence est que

lorsque c'est nous qui la préparons, nous avons la ressource de la changer en son contraire et de forcer le milieu à laisser emprisonner de son énergie dans le système.

C'est le fait de la conversion d'énergie, fait grâce auquel de l'énergie est soustraite à un système, qui marque l'irréversibilité; sans cette soustraction, le phénomène adiabatique serait interminablement oscillatoire. Toute énergie est soumise à cette loi, l'énergie thermique comme les autres, contrairement à ce qu'enseignent maints physiciens.

*
* *

Quand il est constaté une augmentation d'entropie dans un système, le dit système, au lieu d'être isolé, est en relation connue avec un milieu; il y a échange d'entropie entre le milieu et lui. Le type parfait et général de ce genre d'échange est la modification *isopotentielle* réversible : passage d'une petite masse pesante de la surface d'une immense nappe d'eau à un godet supérieur de roue hydraulique situé au niveau de cette surface; passage inverse d'une petite masse pesante d'un godet inférieur de roue hydraulique à une autre nappe d'eau très vaste ayant sa surface au niveau de ce petit godet; passage d'une charge électrique d'un conducteur énorme à une petite sphère dilatable ou compressible située au même potentiel; échange d'un petit volume de gaz entre un réservoir sous pression, de très grand volume, et un cylindre à piston chargé pour la même pression; échange d'entropie entre une machine thermique à une température donnée et une source thermique à la même température; échange d'extension à potentiel égal, pour toute énergie.

La modification isopotentielle réversible est celle que j'ai appelée isocyclique, dans mon essai intitulé « Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius[1]. » Comme la modification adiabatique, c'est une modification purement théorique, et pour les mêmes raisons. Elle suppose qu'un conducteur, une source peuvent être considérés comme parfaitement conducteurs, offrant une résistance nulle aux déplacements de l'extension qui les charge. Dans la réalité, la résistance à la conduction n'est jamais nulle; de sorte que le déplacement d'une extension sur une source est toujours lié à une transformation et un détournement d'énergie. Un tel déplace-

1. Dunod et Pinat, éditeurs, 49, quai des Grands-Augustins, Paris, 6e.

ment ne s'effectue que moyennant une dépense de travail nécessitant une chute appréciable de potentiel. Un fleuve ne s'écoule que parce qu'il a une pente; sa surface libre n'est pas exactement une surface de niveau. Au contraire, l'échange isopotentiel d'extension s'opère sur une surface équipotentielle, où tout déplacement est libre, où toute extension est en équilibre, et cette surface est si vaste que tout apport ou enlèvement d'extension se trouve insignifiant, insuffisant à faire varier le potentiel de la surface-source; l'écoulement n'y est jamais tourbillonnaire.

Le cycle de Carnot est un cycle fermé idéal, composé de deux échanges isopotentiels et de deux variations adiabatiques, par exemple deux phases pendant lesquelles des godets de roue hydraulique se remplissent ou se vident et deux phases pendant lesquelles ces godets montent à peu près vides et descendent à peu près pleins, (ou inversement). Si les deux variations adiabatiques sont distinctes, cela ne tient qu'au rejet hors du système décrivant le cycle, d'une partie de son énergie potentielle, détournée sous une autre forme d'énergie. Sans cet écoulement tourbillonnaire d'énergie, par lequel il est extorqué de l'énergie au système, les deux adiabatiques coïncideraient, il y aurait réversibilité oscillatoire. Mais chaque parcours élémentaire du cycle de Carnot est intrinsèquement réversible, malgré le débit tourbillonnaire d'énergie, parce que le même cycle envoyant de l'énergie transformée hors du système qui le parcourt, peut, à notre guise être parcouru à rebours, lorsque nous obligeons le milieu environnant à lui livrer de l'énergie à transformer.

Borner à la chaleur seule l'application du principe de Carnot, c'est méconnaître la valeur de ce principe; cela provient surtout d'idées fausses concernant l'irréversibilité.

*
* *

Les principes de mécanique rationnelle suffisent ainsi à établir toutes les théories de l'électrodynamique, de l'hydrodynamique, de l'élasticité, de la lumière, de la gravitation, de la thermodynamique et même de l'économique. Cependant, en gravitation, les savants mathématiciens, qui ont traité les problèmes de mécanique céleste, ont dédaigné de faire intervenir les tourbillons; aussi n'ont-ils jamais pu s'expliquer certaines anomalies très marquées, par exemple, dans le cas de la planète Mercure. Mais c'est surtout dans

la théorie de la chaleur que, faute de s'en être tenu aux principes de toute science rationnelle et exacte, il a été émis des opinions plus qu'aventureuses.

Lorsqu'il s'agit de la chaleur, les principes de toute dynamique sont mis au rancart par les auteurs les plus sérieux et une formule d'aveuglement volontaire, érigée en dogme « au-dessus de tout », tient lieu de raison.

Alors que, pour toute énergie, l'extension dans un système isolé demeure intacte, sans prélèvement ni apport, et que le potentiel décroît, les disciples de Clausius prétendent que, pour l'énergie thermique, tout est renversé : le potentiel ne diminue pas, c'est, au contraire, l'extension thermique qui croît; ce n'est plus l'énergie potentielle qui tend vers un minimum dans un système thermique isolé, c'est l'entropie qui tend vers un maximum.

Pourquoi ce renversement, et sur quoi s'appuie-t-il? Ce renversement du vrai ne s'appuie que sur des démonstrations par trop fantaisistes et dépourvues de toute rigueur.

Cette entropie qui irait en croissant dans un système isolé, d'où vient-elle? Elle ne peut venir du dehors, puisqu'on dit le système isolé par rapport à elle; il faut donc qu'elle vienne du néant. Les trop écoutés disciples de Clausius n'hésitent pas: il disent que, dans les systèmes isolés thermiquement, tout phénomène irréversible s'accompagne d'une *création* d'entropie. Inutile d'ajouter encore une fois que personne n'a jamais assisté à une telle création, et que tout ce que l'on a pu *constater* n'est jamais qu'une variation du potentiel thermique. La théorie de « l'entropie qui se crée » ressemble à une croyance au miracle, qui aurait pris quelques dehors scientifiques et s'imposerait par son ésotérisme « prodigieusement abstrait ». Si l'on regarde de très près cette théorie, pour chercher à découvrir d'où elle tient sa prestigieuse autorité, tout son édifice s'évanouit. C'est une théorie fantôme.

Si du moins cette théorie n'était que nulle, mais il y a des apparences pour qu'elle soit nuisible. Ce qui est faux, est toujours malfaisant. La théorie qui a si malencontreusement confondu le lumineux principe de Carnot avec une amphigourique notion d' « entropie qui se crée », est une théorie qui, non seulement n'a rien produit d'utile, mais même a entravé les chercheurs. Cette théorie est un obstacle à la solution de maint problème. C'est à elle que l'on est redevable des piétinements sur place, des labeurs sans résultats et des efforts

stériles de tant de savants qui se sont occupés des chaleurs spécifiques, des équilibres chimiques et du rayonnement.

Un rapide examen de ces problèmes suffira à montrer combien la doctrine des disciples de Clausius a été paralysante.

Rôle funeste des idées de Clausius sur l'entropie.

Lorsqu'il s'agit des propriétés physiques des gaz, on est aidé par des lois simples, loi de Mariotte et Gay-Lussac, invariabilité du coefficient de dilatation, chaleur spécifique moléculaire identique pour tous les gaz parfaits, rapport des chaleurs spécifiques sous pression constante et sous volume constant lié à l'atomicité; parce que les gaz connus ont des propriétés plus ou moins voisines du concept théorique de *gaz parfait*. Cette heureuse simplicité est loin d'exister pour les corps solides. Les corps solides connus ont une élasticité qui vieillit à l'usage, contrairement à ce qui se présente pour les gaz; ils ont des propriétés différentes suivant qu'ils sont à l'état amorphe, vitreux, ou à l'état de cristaux; leur état a besoin, pour être déterminé avec précision, qu'une grande quantité de paramètres aient leurs valeurs notées, tandis que l'état d'un gaz est déterminé complètement par deux variables indépendantes seulement.

Dulong et Petit avaient remarqué que la chaleur atomique des solides et des liquides est voisine de 6 et la théorie cinétique montrait que cette régularité ne devait pas être fortuite; cependant il existe des exceptions donnant des écarts incompatibles avec l'idée d'une loi physique. Il est probable, tout d'abord, que les chaleurs spécifiques des solides devraient être rapportées à des températures correspondantes, comme les propriétés des gaz sont comparées selon la loi des états correspondants (Van der Waals) à des intervalles relatifs à leur état critique. Mais, il est probable aussi que les anomalies, présentées par les chaleurs spécifiques des solides, tiennent pour une large part à l'extrême difficulté de mesures calorimétriques quelque peu précises et à ce que ces mesures sont faites en calories, au lieu d'être faites en unités d'entropie. Les expérimentateurs ne se soucient pas assez de la réversibilité des opérations calorimétriques. M. Mouret seul a eu l'idée de mesurer au calorimètre, non la chaleur, mais l'entropie; malheureusement l'adjonction d'une machine de Carnot à un calorimètre a rebuté tout expérimentateur [1].

1. Mouret, *L'Entropie*, 1896, Gautier-Villars, Paris.

On pourrait reprendre l'idée de M. Mouret en opérant avec un simple calorimètre à fusion, mais de manière à n'avoir que des opérations pratiquement réversibles. Il faut éviter les échanges de chaleur par conduction, entre corps et calorimètre, à des températures très différentes; parce que de tels échanges s'accompagnent à peu près sûrement de déperditions d'énergie thermique par transformation en énergie électrique ou en énergies d'autres sortes.

Le dégagement de chaleur dans une réaction chimique est en relation avec l'affinité, comme l'avait pressenti Julius Thomsen, de Copenhague, en 1854. Cette relation n'a été vraiment élevée à la hauteur d'un principe que par Marcellin Berthelot, de 1869 à 1905, qui énonça de la manière suivante le *principe du Travail maximum* : « Tout changement chimique accompli, *à température constante*, sans l'intervention d'une énergie étrangère, tend vers la production du corps ou du système de corps qui dégage le plus de chaleur, à la condition de retrancher de la différence entre la chaleur de formation à partir des éléments du système final, la différence des entropies de ces deux systèmes, multipliée par la température constante. » Les cinq derniers mots ont été sautés par inadvertance dans le texte du *Traité de calorimétrie chimique*, mais la rectification se fait d'elle-même pour tout lecteur attentif.

Il est curieux de constater combien les attaques dont ce principe a été l'objet, de la part des énergétistes épris de rigueur et d'abstraction, sont dues uniquement au manque de cohésion dans les idées abstraites de ces énergétistes. Ils ont tous cru que le principe du travail maximum était contraire au principe de Carnot. Ici comme ailleurs, ils ont confondu le sûr principe de Carnot avec la formule trompeuse de Clausius.

Si l'on avait mesuré des unités d'entropie au calorimètre, au lieu de mesurer des calories, le principe du *Travail* maximum eût été simplement : « Tout changement chimique, accompli sans l'intervention d'une énergie étrangère, tend vers la production du corps ou du système de corps qui dégage le plus de *travail*, le plus d'énergie mécaniquement utilisable. » C'est, en remplaçant le mot *chaleur* par le mot *travail*, l'énoncé que donna le grand chimiste en 1879, dans sa *Mécanique chimique*. Les énergétistes ont donc fait systématiquement une opposition péchant par étroitesse de vues. Ils n'ont rien compris au sens profond du principe si bien saisi par le savant fondateur de la thermochimie et ils ont poursuivi une

chicane de grammairiens, alors que la source de ce qu'ils trouvaient faux était dans ce qu'eux-mêmes avaient introduit.

Le génial chimiste avait bien aperçu l'analogie de la redistribution d'équilibre dans les changements chimiques avec les autres distributions d'équilibre, surtout avec celle vers laquelle tend un ensemble de corps pesants, dont le centre de gravité descend au niveau minimum. De plus, sachant bien que toute mesure de l'*affinité* est la mesure d'une « *vitesse* de réaction », d'une vitesse de variation de la concentration en une substance chimique (action de masse), il nota parfaitement que tout changement chimique s'opère en milieu résistant et ressemble à la chute des corps dans un fluide visqueux. Un équilibre chimique n'est pas souvent un équibre stable, mais un état de déséquilibre, pris en une fausse stabilité par des amortissements.

L'énergie chimique est de l'énergie qui se trouve toujours tenue par des frottements à un potentiel très élevé au-dessus du potentiel donné par l'ambiance; il en résulte qu'elle est transformable avec un rendement extrêmement voisin de 1, comme l'indique le principe de Carnot généralisé. Ce n'est pas ici, l'espèce de l'énergie qui est *supérieure*, comme on le répète inconsidérément, sans même avoir pris le soin de définir ces espèces soi-disant si distinctes; c'est le potentiel, sous lequel l'énergie est offerte à nous dans ce cas, qui est supérieur.

Si les mesures calorimétriques étaient faites en accord avec toutes les sciences exactes et rationnelles, elles deviendraient des mesures entropimétriques. Le principe du Travail maximum (énergie mécaniquement utilisable) déterminerait d'avance, dans tous les cas, le sens des réactions chimiques et il donnerait la mesure de l'affinité.

En tout ceci, Marcellin Berthelot avait vu très juste, tandis que ses contradicteurs se sont leurrés en prenant des formules pour des principes. Il avait pourtant bien insisté sur la nécessité de ne compter les chaleurs de formation qu'en supposant les corps à l'état solide, afin de ne pas masquer l'énergie chimique par des chaleurs de fusion ou de vaporisation. Il avait bien insisté sur la nécessité de défalquer, de la chaleur brute mesurée au calorimètre, les chaleurs de changement d'état physique.

Rien n'y a fait, la doctrine, qui savait parer d'un appareil mathématique imposant de pauvres superstitions, prenait une telle majesté que les esprits enclins au libre examen ne pensaient même pas à lui demander des comptes. La volonté de comprendre de

bonne foi s'inclinait devant l'art d'imposer des fétiches, tant cet art devenait savant[1]. Il n'est pas jusqu'aux termes fâcheusement choisis de *chaleur chimique* au lieu de *chaleur brute* et de *chaleur voltaïque* au lieu d'*énergie chimique*, qui n'aient contribué à entretenir de funestes erreurs. D'illustres énergétistes ont eu leur logique faussée par de mauvaises formules, et n'ont pas pu mettre au point cette vérité qu'un chimiste avait devinée : La diminution d'énergie mécaniquement utilisable, en un système, mesure le travail de l'affinité dans ce système. Le *travail maximum* de l'affinité chimique a pour mesure la chute vers le minimum du potentiel thermodynamique.

*
* *

Dans l'équation exprimant l'équivalence entre chaleur et travail :

$$TdS = dU + Apdv = dQ,$$

lorsqu'il est subtilisé un travail TN, il ne reste plus qu'un travail utile $\mathfrak{T}$; l'équation devient :

$$TdS = dU + Ad\mathfrak{T} + d(TN).$$

Les Clausiusiens, qui prennent la partie $d\mathfrak{T}$ pour le tout pdv, croient avoir

$$dS > dQ : T.$$

Si le coefficient de frottement pouvait être réduit au centième de ce qu'il est, la vis sans fin serait réversible. Si les frais de manutention, d'emballage, de port, et les droits étaient nuls pour une marchandise, son échange serait parfaitement réversible. Viscosités, frottements, conductions, hystérésis sont les conditions mêmes par lesquelles des parcours deviennent irréversibles, et cela parce que leur accélération est proportionnelle à une vitesse relative, comme l'est l'accélération composée dans le mouvement relatif. Cette accélération n'admet pas de potentiel, elle est tourbillonnaire par définition; elle extorque à un système l'énergie qu'il possède, pour la disperser hors de ses frontières, souvent même en la faisant passer comme en contrebande[2].

La voie réversible, l'existence de potentiel, c'est l'idéal dans toute

1. Des initiés célébraient la déesse abstruse, qui se crée pour mener le monde à la mort.
2. Les vecteurs tourbillonnaires tournent même la loi de chute vers le potentiel minimum.

sa pureté; le réel est toujours un peu impur; si épris soit-on de bel ordre méticuleux, il reste toujours quelques détails peu nets, quelques déchets, quelques pertes parasites, quelques tares à déduire. Le terme TdS', dénommé *chaleur compensée*, a donc, en tout cas réel à subir la déduction du terme $d(TN)$ d'énergie gaspillée. En comptant la chaleur dégagée, comme chaleur absorbée négativement (suivant l'usage des énergétistes, inverse de celui des chimistes), l'équation de l'énergie interne d'un système s'écrit :

$$U_0 - U_1 - \mathcal{T} = TN - T(S_1 - S_0).$$

La chaleur totale brute qui est dégagée, lorsque toute l'énergie gaspillée est convertie sous forme thermique, est donc le total de la chaleur compensée $T(S_0 - S_1)$ et de cette énergie détournée sous forme thermique, que l'on nomme alors chaleur *non compensée* $(-TN)$.

Si le travail fourni par le milieu extérieur $(-\mathcal{T})$ est nul, ce qui a lieu dans le cas d'absence de variation de volume, l'équation se réduit à

$$U_0 - U_1 = TN - T(S_1 - S_0)$$

ou à

$$(U_0 - TS_0) - (U_1 - TS_1) = TN.$$

que l'on écrit :

$$\mathcal{F}_0 - \mathcal{F}_1 = TN,$$

en appelant *énergie libre* le potentiel thermodynamique à volume constant $U - TS = \mathcal{F}$.

Si l'on fait figurer dans l'équation les potentiels chimiques ψ et les masses de substances m, l'énergie chimique sera représentée par des termes $\psi\, dm$, où le potentiel demeure constant. Ces termes d'énergie chimique devront former avec la chaleur chimique dégagée (celle que Helmholtz a appelée à tort voltaïque) un total constant. L'équation s'écrira :

$$dU = d(\mathcal{T} + TN) + TdS + \Sigma\Psi\, dm,$$

ou bien

$$d\mathcal{F} = d(\mathcal{T} + TN) - SdT + \Sigma\Psi\, dm.$$

Si la modification chimique est opérée à volume constant et à température constante, $\mathcal{T} = 0$ et $SdT = 0$. Or, dans ce cas, nous avons :

$$\mathcal{F}_0 - \mathcal{F}_1 = TN \text{ ou } d\mathcal{F} = -d(TN).$$

Donc

$$-d(TN) = \Sigma\Psi\, dm.$$

La chaleur non compensée qui *se dégage* est, dans ce cas, la mesure de l'énergie d'affinité chimique. Elle est égale à l'énergie libre changée de signe, à l'énergie dissipée changée de signe, c'est-à-dire à la chaleur brute dégagée, moins la chaleur compensée.

Lorsque de l'énergie d'affinité chimique tombe à un potentiel inférieur et y reste, la réaction aboutit à la formation d'un composé plus stable, parce qu'il y a eu pendant qu'elle s'effectuait, des amortissements qui ont exporté de l'énergie sous une forme non chimique. Plus la chute de potentiel est importante, plus la réaction est vive, plus elle dégage de chaleur, de lumière, d'électricité, de bruit, de force vive, etc. Mais, comme les frottements qui freinent la réaction peuvent être importants, l'état le plus stable peut ne pas être atteint. Il faut souvent que la réaction soit amorcée par l'intervention d'une énergie étrangère arrivant à vaincre les résistances passives.

Quand l'énergie chimique tombe de son potentiel très élevé au bas niveau d'équilibre avec le milieu ambiant, si l'on sait s'y prendre de manière à n'avoir aucun détournement d'énergie, pendant cette chute, l'énergie chimique peut se trouver transformée en une énergie choisie, et cela avec un rendement pratiquement égal à 1. Dans les piles réversibles, ou accumulateurs, on transforme ainsi à peu près toute l'énergie chimique en énergie électrique; dans un entropimètre, on arriverait à la transformer à peu près totalement en travail de pesanteur, ou en travail mécanique. Mais si l'on ne sait pas prendre les précautions nécessaires à cette fin, l'énergie chimique est transformée en toutes sortes d'énergies, parmi lesquelles l'énergie thermique, à une température peu élevée au-dessus de la température de notre milieu, se trouve la plus apparente.

Les catalyseurs, au nombre desquels est la température (un catalyseur n'est pas une substance chimique, mais un état présenté par des corps) atténuent les frottements, les viscosités, les résistances passives. Ils jouent ainsi le rôle de lubrifiants pour les changements moléculaires. On sait que les viscosités varient en raison inverse des températures; mais d'autres grandeurs physiques sont liées aux viscosités comme l'est la température. Les mots catalyseurs, enzymes, ferments solubles, diastases n'ont, comme le soutient, Félix Le Dantec, aucune valeur scientifique; ils servent à dissimuler notre ignorance de certains phénomènes physiques qui, très probablement,

sont des rythmes vibratoires pouvant donner *résonance*[1]. On sait à quelles surélévations de potentiel efficace on arrive par simple résonance dans les phénomènes oscillatoires. Les électriciens connaissent les dangereux effets de surtention par résonance, les ingénieurs maritimes savent que la concordance de phase entre la période propre d'un navire et la houle peut amener le chavirement, la rupture de l'équilibre métastable ; tout le monde connaît le moyen de lancer de plus en plus une balançoire, ou de rompre un équilibre élastique par l'émission d'une note musicale. C'est de la même manière que sont déclanchées les réactions chimiques très vives, la congélation brusque de l'eau qui a été maintenue en surfusion sous la pression atmosphérique, au-dessous de 0° C., la prise en masse d'une solution sursaturée, l'ébullition tumultueuse de l'eau surchauffée à plus de 100° sous la pression atmosphérique, la condensation de la vapeur sous-refroidie à moins de 100°, etc. Bernard Brunhes avait déjà comparé ces déclanchements à ceux d'une avalanche lorsqu'un alpiniste ébranle les échos de la montagne.

Malheureusement, maint physicien a affublé de l'enseigne « irréversibilité » des phénomènes qui, par définition, ont une accélération admettant un potentiel, mais qui, en pratique, ont leur énergie mesurée par un dégagement de calories. Sous prétexte que les phénomènes de surfusion, de sous-refroidissement, de sursaturation, etc. ne se passent que dans un sens, ce n'est pas une raison pour classer les changements d'état physique comme irréversibles. Sous prétexte que la combinaison $H^2 + O$, est un phénomène irréversible dans les conditions ordinaires de température et de pression, rien n'autorise à dire que cette combinaison est un phénomène irréversible. Sous prétexte que nous mesurons à un frein de Prony la chaleur dégagée par la chute d'un poids d'une hauteur donnée, cela ne nous donne pas le droit de croire que la pesanteur est un phénomène irréversible. De ce que l'énergie dissipée changée de signe, ou chaleur non compensée n'est pas, en général, une différentielle exacte, il n'en résulte nullement qu'elle soit « énergie irréversible ». Ce sont là des expressions vicieuses. Un faux équilibre casse par l'adjonction d'une liaison.

Certains énergétistes, ceux mêmes qui ont le plus insisté sur ce que, pour s'exprimer correctement, on doit parler, non de transfor-

1 *La Science de la Vie*, 1913, par Félix Le Dantec.

mations réversibles, mais de transformations *par voie réversible*, ont été les premiers égarés par un relâchement dans la précision du langage.

Il n'y a pas telle ou telle transformation irréversible, encore moins telle énergie essentiellement irréversible, il y a des transformations qui ont lieu tantôt par voie tout à fait irréversible, tantôt par voie que l'on peut déclarer réversible, selon les liaisons imposées, dans le milieu circonvoisin, pour les réaliser. La non-existence d'un potentiel des vecteurs n'a qu'un domaine limité; hors de ce domaine, un potentiel existe, multiforme; des coupures peuvent rendre ce potentiel uniforme.

*
* *

Pour chaque changement d'état d'un système univariant existe une température d'équilibre indifférent correspondant à une pression déterminée et à d'autres déterminations de grandeurs, physiques: en un mot, il existe un état déterminé pour lequel un changement est possible en deux sens opposés. C'est le cas des changements *isopotentiels* : dissociations, ou changements d'état physique, ils se produisent à un point de transition et ce sont des séries d'états successifs d'équilibre, des changements réversibles. Pour une infime élévation du potentiel thermique, par exemple, tous autres potentiels restant fixes, il se produit une modification endothermique exigeant un afflux de chaleur provenant du dehors; pour un infime abaissement du potentiel thermique, tous autres potentiels restant fixes, c'est la modification exothermique qui s'amorce, exigeant de la part du milieu une dispersion rapide de chaleur. En ces états de transition et d'équilibre indifférent, analogues aux positions diverses d'un corps pesant suspendu par son centre de gravité, la tendance vers une stabilité est nulle, énergie libre TN et chaleur compensée T $(S_0 - S_1)$ se neutralisent; la variation d'entropie donne une quantité de chaleur juste égale à la quantité d'énergie chimique et de sens tel que l'affinité est, pour ainsi dire, tenue en respect par l'addition ou la soustraction d'entropie.

Les changements d'état physique ou d'état chimique, voisins de ces équilibres en un point de transition, dépendent de la variation thermique lorsque tous autres potentiels que la température restent fixes; mais il en est de même pour la pression d'équilibre, tous autres potentiels restant fixes, ou pour le potentiel électrique à tem-

pérature et pression constantes ; de même encore, pour la concentration à température, pression et force électromotrice constantes, etc. Pour tous potentiels thermodynamiques, des systèmes univariants ont leur niveau d'équilibre indifférent *au-dessus* duquel ils ne peuvent être maintenus en équilibre *instable* que par des frottements et *au-dessous* duquel ils ne peuvent choir vers la *stabilité maximum* qu'en surmontant encore des frottements. Au-dessus et au-dessous, ces systèmes ont trop de libertés permettant de détourner de l'énergie : ils deviennent plurivariants, comme le système eau et vapeur quand la liaison de l'une à l'autre est supprimée. La chaleur non compensée (— TN), changée de signe, mesure le travail d'affinité ; comme la chaleur de frottement changée de signe mesure le travail de la pesanteur sur un mobile descendant avec une *vitesse constante* en milieu visqueux. Mais dans les cas d'équilibre indifférent, aucune chute ne peut avoir lieu, TN et $T(S_0 - S_1)$ se balancent exactement. Une réaction est limitée par son inverse.

Au-dessous de ces états à variations isopotentielles, la chute qui devrait se produire vers un état plus stable est souvent empêchée par suite de l'importance de ce terme TN, devant lequel la variation d'entropie est négligeable. Si par exemple, sous pression constamment égale à la pression atmosphérique, le potentiel thermique est très inférieur à la température de dissociation, les corps qui devraient réagir chimiquement de manière à prendre une nouvelle distribution plus stable, restent comme figés dans des viscosités énormes. C'est le cas d'un mélange d'hydrogène et d'oxygène qui, bien que constituant, à deux volumes du premier pour un du second, le système doué du plus haut potentiel explosif par unité de masse que l'on connaisse, ne devient combinaison que si l'on chauffe à 850° C. ou si l'on fait éclater l'étincelle électrique, ou encore si l'on introduit l'éponge de platine. C'est le cas du mélange chlore et hydrogène, tant que la lumière n'intervient pas. C'est le cas de tous les combustibles, qui ont besoin d'être allumés pour brûler et où une très petite quantité d'énergie suffit à amorcer un débit d'énergie considérable. Ces systèmes sont plurivariants.

Il est assez rare que de semblables réactions ne nécessitent l'intervention d'aucun catalyseur apparent. Dans ces situations exceptionnelles, telle est celle de l'arsenic ou de l'antimoine dans le chlore, donnant une réaction très vive, on peut considérer que l'état pulvérulent, très divisé et la chute dans le gaz fournissent l'ébran-

lement initial, la secousse qui rompt le frottement au départ.

Très souvent, l'état le plus stable ne peut pas être atteint, le système reste à quelques gradins au-dessus. Assez souvent même l'équilibre instable, encore plus loin de la stabilité, se maintient quelque temps. La nitroglycérine dégage 355 calories par molécule de 227 grammes, lorsqu'elle se décompose en vapeur d'eau, oxyde de carbone, hydrogène et azote; la décomposition totale en carbone, oxygène, hydrogène et azote demanderait un apport de 99 calories. Tous les produits de synthèse endothermique sont des états très instables, maintenus par un amortissement excessif. Leur équilibre peu sûr ressemble à celui d'un cône de plomb dont la pointe est légèrement piquée dans de la glaise.

Au-dessus des états à variations isopotentielles, la variation d'entropie devient importante parce qu'elle est multipliée par un potentiel thermique très élevé, et la chaleur compensée l'emporte sur TN. La chaleur globale dégagée prend donc le signe de la chaleur compensée. Des résistances passives empêchent que se réalisent les dissociations de composés endothermiques, comme au-dessous des états à variations isopotentielles, des résistances passives empêchent que se réalisent les combinaisons exothermiques.

Dès que le système a plus d'un degré de liberté, plus d'une variance, à la température de dissociation sous une pression donnée, la décomposition ou la combinaison n'est jamais que partielle. Sous une même pression, il y a pour chaque température une teneur d'équilibre entre composants et composé. La décomposition totale d'un composé exothermique n'existe, sous cette pression donnée, qu'à une température infinie; de même pour la combinaison totale d'un composé endothermique.

Inversement on peut faire baisser la pression en maintenant la température constante, on déplacera l'équilibre. En pompant au fur et à mesure de leur dégagement les gaz produits par une réaction, cela permet de prolonger celle-ci, comme le montre la série de travaux magnifiques entrepris par un savant disciple de Berthelot, M. Matignon.

*
* *

Dans un entropimètre, l'énergie libre de l'affinité serait transformée en travail mécanique, en même temps que l'énergie compensée, positive ou négative, serait transformée en chaleur. Dans

la pile, les mêmes faits se produisent, avec la différence que l'énergie d'affinité est transformée en énergie électrique.

Une pile est le siège de réactions isothermes sous pression constante. A circuit ouvert, il est dégagé une quantité de chaleur brute donnée par la différence des chaleurs de formation des deux sels que l'électrolyte pourrait produire en attaquant séparément les deux électrodes. A circuit fermé sur des résistances de chauffage, la pile dégage une quantité de chaleur plus faible, mais qui ajoutée à celle des résistances extérieures donne le même total de chaleur brute. Le rapport de cette chaleur brute dégagée à circuit ouvert, lorsqu'il est consommé une valence-gramme d'électrode, aux 96 500 coulombs d'électricité transportée d'un pôle à l'autre pendant cette consommation est ce que l'on a nommé à tort chaleur chimique, alors que cela aurait dû recevoir, ainsi que le fait remarquer M. Daniel Berthelot, le nom de chaleur brute ou de chaleur globale.

L'énergie électrique, produit de la différence constante de potentiel par les 96 500 coulombs libérés par valence-gramme rompue, est égale, si on l'exprime en calories, à la chaleur non compensée changée de signe. Le rapport de cette chaleur non compensée à la dite quantité d'électricité a malheureusement reçu le nom de chaleur voltaïque, alors que le nom de chaleur chimique eût seul convenu. L'excès de la chaleur brute sur cette chaleur chimique est nommé chaleur secondaire.

La chaleur secondaire est le résultat des effets Peltier sur les surfaces des électrodes. Son produit par les 96 500 coulombs est égal à la chaleur compensée que dégageraient les réactions secondaires à circuit ouvert. Comme toute chaleur compensée, la chaleur secondaire est donc positive, nulle ou négative, selon le sens d'arrivée de l'entropie.

La pile zinc-platine, acide chromique, acide sulfurique, rejette hors d'elle de l'entropie, comme le font nos moteurs thermiques; elle a donc un effet utile inférieur à celui qui correspondrait aux chaleurs de formation. La pile Daniell n'absorbe et ne rejette aucune quantité d'entropie; pour elle l'énergie chimique est égale à la chaleur brute dégagée à circuit ouvert et la chaleur dégagée dans la pile même, à circuit fermé, est égale à celle qui correspond à la résistance intérieure; elle a le parfait rendement d'un moteur thermique fonctionnant sur source chaude à température infiniment élevée ou sur source froide à température infiniment basse. La pile

potassium-cuivre acide sulfurique puise de l'entropie dans son entourage immédiat, comme le fait un gaz sous pression, qui se détend selon le mode isotherme; il y a chaleur compensée *absorbée*; l'énergie libre surpasse la chaleur brute. Dans cette pile, si l'ambiance n'abondait pas à fournir assez d'entropie, la réaction s'arrêterait, comme s'arrête la machine qui détend un gaz, lorsqu'on la laisse bloquer par le givre et la congélation du lubrifiant.

*
* *

Revenons de la thermochimie aux chaleurs spécifiques et nous verrons que là encore les idées introduites par Clausius et ses partisans ont barré la route aux investigations.

Une même modification chimique étant effectuée à volume constant, d'abord à la température T, puis ensuite à la température infiniment voisine $T + dT$, le principe de l'équivalence entre chaleur et travail montre que l'accroissement de la chaleur spécifique des corps qui subissent la dite réaction réversible est égal au rapport de l'accroissement d'énergie interne à l'accroissement de température.

$$c - c_0 = \frac{dU}{dT}.$$

Lorsque la variation de volume peut être regardée comme nulle, ce qui est le cas des corps solides, le premier principe de la thermodynamique, pour un changement isotherme par voie réversible, s'écrit :

$$U_0 - U_1 = \mathcal{F}_0 - \mathcal{F}_1 + T(S_0 - S_1)$$

puisque $TN = \mathcal{F}_0 - \mathcal{F}_1$, dans ce cas où $\mathcal{T} = 0$.

Le second principe, celui de Carnot, donne :

$$-d\mathcal{F} = \frac{dT}{T}(S_0 - S_1)T.$$

ou

$$T(S_0 - S_1) = -T\frac{d\mathcal{F}}{dT}.$$

Les deux principes réunis s'expriment donc, en ce cas, par l'équation :

$$U_0 - U_1 = \mathcal{F}_0 - \mathcal{F}_1 - T\frac{d\mathcal{F}}{dT}.$$

Ce n'est que pour de très basses températures, lorsqu'on peut

admettre que $T = \frac{1}{\infty}$, que $U_0 - U_1 = \mathcal{F}_0 - \mathcal{F}_1$, variation d'énergie interne égale à variation d'énergie libre. Mais cela est vrai aussi dans les cas où la variation d'énergie libre est indépendante de la température, cas où $\frac{d}{dT} = 0$. Voyons si un tel cas peut se présenter.

Si une énergie quelconque a un potentiel invariable, à celui-ci, toute extension correspondante qui intervient doit être nulle. Toute charge électrique, très petite devant la charge électrique d'une immense sphère conductrice, n'élève pas le potentiel de celle-ci, parce qu'elle est négligeable. Une goutte de pluie dans un lac alpestre n'élève pas le niveau de ce lac. Tout volume gazeux dégagé dans l'air d'une mine ne fait pas croître la pression de cet air, lorsque ce volume est comme nul devant celui des galeries de la mine. Des extensions aussi vastes constituent des *sources* : lac artificiel formé par un barrage, générateur à vapeur, génératrice électrique, etc. Inutile de dire que le potentiel de ces sources exiguës est loin d'être rigoureusement invariable; celui des sources basses (débouché du canal de fuite, condenseur, etc.) ne l'est pas plus. Quand on trouve réellement une source d'extension pour ainsi dire infinie, on prend son potentiel pour *zéro*, parce qu'il est le plus invariable : potentiel de la Terre, niveau de la mer, pression atmosphérique à ce niveau, etc. Ce potentiel, sur une surface, est tel qu'une extension très grande, mais finie ne lui apporte rien; il se comporte, comme si toute extension y devenait nulle. Pour les températures et les pressions, ce que l'on conçoit comme *le vide*, joue mieux ce rôle que l'atmosphère et fournit des zéros moins relatifs. Un tel potentiel est donné par une extension offrant une surface si grande que tout volume ait pour mesure le produit de cette surface par une hauteur nulle.

Lorsque $T = \frac{1}{\infty}$, on a donc : $S - S_0 = -\frac{d\mathcal{F}}{dT} = 0$; on a aussi :

$$c - c_0 = \frac{dU}{dT} = 0.$$

L'oubli de ce point de départ élémentaire a pu faire croire à Nernst qu'il énonçait un nouveau principe en posant ces deux dernières égalités, valables à la limite la plus inférieure que puissent atteindre les températures.

Il résulte de là que les chaleurs spécifiques sont nulles aux très

basses températures et qu'il en est ainsi encore pour les coefficients de dilatation des solides, amorphes ou cristallisés. En effet, l'énergie interne, fonction continue de la température, s'écrit :

$$U = U_0 + \alpha T + \beta T^2 + \gamma T^5 + \ldots$$

La chaleur spécifique à un état donné, $c = \frac{dS}{dT} T$, est mesurée par la dérivée $\frac{dU}{dT}$ lorsque le volume est invariable, puisqu'alors le travail produit $\mathfrak{T}$ est nul. Alors :

$$c = \frac{dU}{dT} = \alpha + 2\beta T + 3\gamma T^2 + \ldots$$

et aussi :

$$S = \int \frac{dU}{T} = \int c \frac{dT}{T} = \alpha \log T + 2\beta T + 3\gamma T^2 + \ldots$$

Par conséquent, avec ces hypothèses, valables pour solides :

$$\mathfrak{F} = U - TS = U_0 + \alpha T - \alpha T \log T - \beta T^2 - 2\gamma T^3 - \ldots$$

A la limite, pour $T = \frac{1}{\infty}$, $\frac{d\mathfrak{F}}{dT}$ et $\frac{dU}{dT}$ étant nuls, on voit que α est nul pour toute basse température, et il reste :

$$U - U_0 = \beta T^2 + \gamma T^3 + \ldots$$
$$(U - U_0) - (\mathfrak{F} - \mathfrak{F}_0) = 2\beta T^2 + 3\gamma T^3 + \ldots$$

Par là, la mesure des chaleurs spécifiques aux basses températures, suffit à déterminer, pour les solides, la variation d'énergie libre qui donne le sens dans lequel se produisent les réactions.

Puisque $\frac{dU}{dT} = 2\beta T$, en négligeant les termes de degré supérieur (ce qui est possible aux basses températures), on détermine aisément les températures de dissociations réversibles et de toutes transformations réversibles, chimiques ou physiques.

*
* *

Une question importante sur laquelle la doctrine de Clausius a exercé sa mauvaise tendance est celle du rayonnement, soit de corps noir (chaleur obscure), soit de corps colorés (lumière froide). Ce qui fait l'objet des remarques précédentes, dont Nernst a établi l'exactitude expérimentale en de nombreux travaux, la nullité du

coefficient α pour les solides, et la nullité subséquente de leurs chaleurs spécifiques aux très basses températures, Einstein et Planck ont tenté de le déduire de considérations de cinétique statistique. Mais toute la cinétique statistique est dominée par le même préjugé : le préjugé de « la moyenne probable »; qui est un aspect de « l'entropie croissante » et de « la mort de l'univers ».

La radioactivité est un phénomène pour lequel nous ne connaissons encore aucune voie réversible, susceptible d'être suivie par lui. Les corps radio-actifs se comportent, à la température ordinaire, ainsi que des solides portés à de hautes températures; leurs particules les plus petites sont des oscillateurs chargés, les uns positifs, les autres négatifs. Ces oscillateurs électriques engendrent un rayonnement électro-magnétique. Dès qu'il s'agit de répartir l'énergie entre les différentes vibrations des oscillateurs chargés, le préjugé précité fait son apparition et égare les physiciens.

Il est bien vrai que « l'observateur, qui ne peut voir que des moyennes, n'aperçoit que des lois très simples qui sont l'effet du jeu des probabilités et des grands nombres »; mais il est faux que cet *équilibre statistique* observé de loin, soit un terme final vers lequel *tend* la variété très complexe des mouvements réels. Qui dit équilibre, dit tendance nulle. Il est faux qu'un mélange de grains blancs et de grains noirs agités tende vers une teinte uniformément grise; l'uniformité est le cas le plus rare, le moins fréquent, parmi tous les cas possibles; il y a beaucoup de cas plus probables, présentant une hétérogénéité remarquable, des veines, des marbrures plus ou moins claires, plus ou moins foncées; aucun de ces états n'est plus durable que les autres. Il est faux que la vie des êtres humains tende à se stabiliser uniformément à la durée de la vie moyenne; malgré cette moyenne statistique, il continue à y avoir de la mortalité infantile et des centenaires; on n'observe pas du tout de tendance vers cette moyenne. Il est donc faux de dire : « Le second principe de la thermodynamique nous apprend que le monde tend vers un état final dont il ne pourra plus s'écarter, état d'équilibre statistique. » (H. Poincaré, 1912, sur les quanta.) Le principe de Carnot est une vérité rationnelle, tandis que cette affirmation est un non-sens.

M. Jeans est le seul qui ait vu que les moyennes observées du point de vue humain sont des moyennes d'états transitoires et que la loi du rayonnement de Planck n'est pas du tout contraire aux

équations de la dynamique, lorsqu'on n'introduit aucun préjugé dans les raisonnements.

Henri Poincaré, qui pendant les derniers jours d'une trop courte vie tout entière consacrée à l'étude, s'était efforcé de rendre compte des lois du rayonnement selon les diverses longueurs d'onde, disait en juillet 1912 (*Revue scientifique*) : « Pour qu'il puisse y avoir une répartition d'énergie entre les résonnateurs de longueurrs d'ondes différentes, dont les oscillations sont la cause du rayonnement, il faut qu'ils puissent échanger leur énergie ; sans cela la distribution initiale subsisterait indéfiniment, et, comme cette distribution initiale est arbitraire, il ne saurait être question d'une loi du rayonnement ». Sommes-nous libres de choisir entre les divers mécanismes pouvant réaliser cet échange d'énergie? Non, disait-il, « il est certain qu'un mécanisme tendant à réaliser la loi de Planck, tandis qu'un autre réaliserait la loi de Döppler-Fizeau, ces deux mécanismes devenant alternativement prépondérants sous l'influence de circonstances fortuites, le monde oscillerait constamment d'une loi à l'autre, il ne tendrait pas vers un *état final stable*, vers cette mort thermique où il ne connaîtra plus le changement; le second principe de la thermodynamique ne serait pas vrai ». De même, Nernst dit : « L'application du second principe conduit l'univers à une issue fatale. Tous les phénomènes de la nature se passent de telle sorte qu'une plus ou moins grande proportion de travail se transforme en énergie dégradée. La dégradation de l'énergie progresse constamment; tous les ressorts qui peuvent encore accomplir du travail se détendent et finalement tout mouvement visible doit cesser dans le monde. »

Le second principe, tel que l'a établi Carnot, est vrai, rien ne peut l'infirmer; mais ce qui n'est pas vrai, c'est tout ce désordre entassé sur lui. Les anciens mettaient des supports *sous* l'univers; beaucoup d'énergétistes font de même, ils imaginent un état final stable vers lequel l'univers tombe. Mais, pour les anciens, l'univers était notre globe; pour les énergétistes, l'*univers qui tombe* est l'immensité des voies lactées et nébuleuses spirales! Au raisonnement faux qui consiste à dire : « Tout être s'use, donc l'intégrale indéfinie d'être s'use », il suffit d'objecter : « qu'est-ce que s'user? »

L'assertion selon laquelle tout travail se transformerait en énergie dégradée est fausse; il n'y a jamais qu'une fraction qui se dégrade; il y a par contre de l'énergie dite de qualité inférieure qui

se change en énergies dites supérieures. L'autre allégation, selon laquelle tous les ressorts se détendraient jusqu'à l'arrêt universel, est aussi fausse, tout le monde sait que l'on peut obtenir et des élévations de fréquence à potentiel constant, par raccourcissement de pendule ou de corde vibrante (passage d'infra-rouge à l'ultra-violet), et des élévations de potentiel sans apport d'énergie, par transmission de mouvement pendulaire avec amoindrissement de masse, ou par réduction de la longueur d'une corde vibrante lorsque sa tension croît dans le même rapport (si la corde est électrisée, elle est source radiante dont la température s'élève).

Le principe de Carnot n'a rien de commun avec toutes les croyances vagues au milieu desquelles on l'a englouti. Débarrassé de ces amas impropres, son resplendissement sera une source fertilisante pour le champ des découvertes.

Givors, 7 avril 1917.

L. Selme.

ÉTUDES CRITIQUES

LA MÉTAPHYSIQUE DE JOSIAH ROYCE[1]

(*Suite.*)

Passage a la Théorie de la Nature.

Nous pouvons maintenant reprendre notre exposé, et suivre dans leur développement logique les conséquences de la théorie roycienne du temps.

Nous avons eu déjà l'occasion de noter qu'il n'y a aucune raison d'admettre que notre indice temporel d'aperception soit le seul possible : bien au contraire il est rationnel de penser qu'il existe une infinité d'autres expériences que la nôtre qui se caractérisent par des « indices » spéciaux. Ce n'est là sans doute qu'une hypothèse[2], mais exceptionnellement féconde.

Imaginons un système de séries finies d'expériences, dont les contenus se correspondraient dans une large mesure, mais qui différeraient suivant une proportion déterminée quant à l'indice d'aperception. Admettons de plus que des groupes de contenus ABCD, en voie de transformation, soient donnés à chacune de ces expériences, mais que la vitesse de changement, tout en variant d'un groupe à l'autre, soit la même pour chaque groupe, quelle que soit l'expérience qui le prend pour objet, en sorte que dans chacune des séries A se transforme à une certaine allure rapide r, B à une allure plus lente r', C à une allure plus lente encore r'', et ainsi de suite. Convenons enfin arbitrairement qu'à un changement déterminé de contenu Δ, se produisant pour une série donnée dans les limites d'un « moment » de

1. Voir les numéros de mai et de juillet 1918.
2. *World and Indiv.*, II, p. 223.

cette série, corresponde la conscience claire de ce changement, au lieu que, si ce contenu venait à changer davantage ou au contraire moins complètement pendant ce « moment », ce contenu et son changement resteraient relativement obscurs pour l'expérience en question et ne formeraient qu'un fond sur lequel se détacheraient les changements clairement appréhendés. Il serait alors très possible que pour la première série (dont l'indice temporel est dans un rapport tel à r que le changement Δ se produit dans le groupe A pendant un moment de la série) les changements de A se détachassent sur un fond BCD confusément appréhendé. Dans la seconde série au contraire, l'indice temporel correspondant à r' et non à r, ce sera le changement de B qui sera clairement perçu, non celui de A [1]. Il pourra donc se faire que pour une conscience de même contenu que la nôtre, mais d'indice temporel d'aperception différent, ce qui ne nous paraît durer qu'une seconde, s'étale en une série qui occupera une ère entière; et inversement il arrivera que ce que nous ne saisissons pour ainsi dire qu'à l'état dilué et par suite confusément, se concentre pour une expérience autre que la nôtre, en un raccourci intelligible [2].

Mais il est aisé de voir qu'une communication du type social, une communication d'esprit à esprit n'est possible qu'entre des expériences qui se définissent par un même indice temporel d'aperception. Supposons qu'une série de contenus à transformation lente, mais à indice d'aperception très élevé, manifeste son existence à une série de contenus à transformation rapide et à indice temporel très faible : dans ce cas la première série sera représentée ou exprimée dans la vie de la seconde par un groupe de phénomènes d'apparence immuable ou tout au moins périodique, qui ne semblera traduire aucune vie intérieure; ce qui est *significatif* en effet, ce qui révèle une vie spirituelle, c'est toujours un changement dans des habitudes, la rupture d'un rythme qui semblait inaltérable; mais ici c'est

1. *Studies*, p. 244-245 et *World and Indiv.*, p. 227 et suiv.

2. Il est à remarquer que Royce se donne ici les vitesses de transformation r, r', r'' comme objectivement réelles au même titre que les indices d'aperception. Ce qui varie, c'est exclusivement le rapport entre les unes et les autres; encore ce rapport est-il lui-même constant pour un type donné de conscience. Il y a là un réalisme qui peut surprendre au premier abord, mais qui se concilie assez bien, croyons-nous, avec la notion finaliste du temps. On peut se demander si Royce n'est pas ici beaucoup plus près de Leibniz qu'il ne l'a cru sans doute. Il est impossible de ne pas évoquer l'harmonie préétablie à propos de cette théorie des correspondances.

seulement l'uniforme répétition qui serait perçue. De ce point de vue on conçoit qu'une seconde de notre durée concrète, l'indivisible éclair d'un regard amoureux par exemple, ou l'instant d'extase de celui qui pour la première fois l'interprète, puisse se déployer pour une expérience d'un autre indice que le nôtre en périodes indéfinies et telles quelles vides de signification. Pourquoi dès lors ce que nous appelons la nature inorganique ne serait-il pas la manifestation phénoménale de la présence d'une autre créature, d'une autre expérience qui pour parfaire le contenu d'un seul de ses moments, aurait besoin de ce qui occuperait un milliard d'années de notre durée? Ce moment indivisible se détaillerait infiniment pour des consciences comme la nôtre, qui seraient à jamais incapables d'en vivre l'originale et synthétique intensité. Il ne faudrait pas croire d'ailleurs qu'entre ces expériences d'amplitude si inégale nulle communication ne soit susceptible de s'établir. Bien au contraire : le monde de Royce est un monde où tout communique. L'idée d'un univers « cloisonné » serait évidemment en contradiction avec les principes les plus certains de son ontologie. Il y a donc lieu d'admettre que des échanges, que de complexes interactions s'établissent entre ces courants d'expérience, en sorte que dans toutes les régions du monde conscient foisonnerait la nouveauté ; ce que nous appelons l'évolution ne serait pas autre chose que la constante intercommunication de domaines de vie relativement séparés. L'expérience ne nous montre-t-elle pas journellement comment, sous l'influence d'un être ou d'une collectivité, un idéal nouveau, une individualité originale peut s'éveiller dans une conscience qui jusqu'alors sommeillait? Or il n'y a nulle raison de contester qu'en principe l'apparition d'une forme nouvelle dans le monde de la vie soit soumise à des conditions analogues à celles qui président à la formation d'un idéal personnel, c'est-à-dire d'une personne. Une individualité nouvelle apparaît, du moment où, au sein d'une série consciente d'indice temporel déterminé, un contact suffisamment intime s'établit avec le reste de la nature, pour que surgissent des processus doués d'une signification telle qu'ils aient à s'exprimer en un idéal neuf, et à unifier à nouveau l'expérience par rapport à cet idéal[1].

On voit ainsi à quelle interprétation strictement finaliste de la nature Royce est conduit par la logique de son système. Si l'hypo-

1. *World and Indiv.*, II, p. 229.

thèse est fondée, ce n'est pas seulement dans des cas exceptionnels que la nature semble poursuivre des fins idéales. Il n'y a pas dans la nature un seul développement, un seul processus qui vu du dedans ne doive apparaître comme l'effort vers un idéal. Nous devons donc nous guérir de la présomption insensée qui nous porte à croire que la nature n'a rien de mieux à produire que l'homme; toutes les chances sont au contraire en faveur de l'existence de consciences bien supérieures à la nôtre, c'est-à-dire capables d'appréhender à la fois des séries bien plus longues, et par suite de dégager une idéale signification dans ce qui nous apparaît comme une pure succession dénuée de tout sens intelligible. Seulement, ici comme dans tous les cas où l'on doit se borner aux conjectures, une extrême prudence est de rigueur. Nous n'avons pas le moyen, en effet, de reconnaître les véritables limites de ces individualités supérieures. Il se peut que dans le monde animal l'individualité soit la race tout entière, et non l'être particulier qui nous est donné; jamais par suite nous n'aurons le droit d'affirmer d'une chose quelconque, d'une maison ou d'une table par exemple, qu'elle est par elle-même une individualité consciente. Nous savons que dans la mesure où la maison ou la table *est*, elle doit être engagée dans un développement individuel : mais à quel titre? Nous sommes condamnés à l'ignorer. Ce qui importe en somme ici, c'est bien moins l'application au détail des phénomènes d'une semblable hypothèse, que l'orientation générale qu'elle peut donner à nos pensées, à notre vie spirituelle tout entière. Il n'est pas douteux, en effet, que cette façon d'interpréter la nature contribue à développer entre elle et nous une sorte de camaraderie (*companionship*) féconde, puisqu'elle nous montre que nous aurions grand tort de nous croire exilés au milieu d'un univers étranger à toutes nos aspirations. Mais surtout, il faut y insister, elle nous permet de conférer un contenu éminemment concret à cette quatrième conception de l'être qui risquait d'apparaître d'abord comme une solution trop abstraite et presque inspécifiable du problème ontologique. Elle nous met en mesure d'entrevoir comment il peut se faire que partout dans l'univers des solidarités intelligibles relient ce qui apparaît à la conscience extra-philosophique comme des données fragmentaires, opaques à toute réflexion. Cette liaison vivante ne se réduit point d'ailleurs, nous le savons, à un enchaînement tout dialectique qui ne réunirait jamais après tout que de purs abstraits; elle doit être

conçue en termes de conscience et de valeur, elle est une circulation spirituelle entre des mondes intérieurs qui s'appellent les uns les autres et se complètent [1].

Le Monde de la Description et le Monde de l'Appréciation.

Nous sommes donc amenés à considérer la nature d'un point de vue tout différent de celui qu'adopte forcément le savant; c'est qu'en réalité il y a deux mondes, qui sans doute pour une réflexion supérieure se correspondent et se pénètrent, mais que l'analyse philosophique est tenue de distinguer, et même d'opposer provisoirement l'un à l'autre. Le premier est le monde des sciences de la nature, c'est un monde de description [2]; l'autre est celui de la pensée concrète et évaluatrice, ou de la métaphysique : c'est un monde d'appréciation. Il nous faut maintenant approfondir le sens exact et la portée de cette distinction, sur laquelle Royce est revenu à mainte reprise.

Il est clair tout d'abord que le critérium de ce que nous appelons l'objectivité réside dans la similitude qui existe entre des expériences humaines distinctes, certaines conditions définies étant chaque fois réalisées. Mais cette similitude, remarquons-le, ne peut être qu'inférée de la comparaison entre les diverses manières dont les uns et les autres *rendent compte* des relations qu'ils ont reconnues entre les objets de leur expérience. L'identité de description : voilà en dernière analyse l'unique garantie sur laquelle repose l'objectivité. Et en effet une expérience personnelle pour autant que je l'éprouve m'apparaît d'abord comme indescriptible, comme incommensurable; je ne puis que l'apprécier personnellement, et par appréciation il ne faut rien entendre ici que de purement qualitatif. A la réflexion cependant je m'apercevrai que cette expérience est au moins partiellement « descriptible » du moment où il sera avéré :

1° Que je peux reproduire cette expérience à volonté (au moins

1. Sur ce Logos tel que Royce l'a conçu, les textes abondent; cf. en particulier *World and Indiv.*, I, p. 427 : « In the light of the eternal we are manifest, and even this very passing instant pulsates with a life that all the worlds are needed to express. In vain would we wander in the darkness, we are eternally at home in God. »

2. C'est à Kirchhoff et à Mach que Royce emprunte le terme de description pris dans cette acception très déterminée (cf. *World and Indiv.*, II, p. 27 .

idéalement) ; la description implique, en effet, la possibilité de reproduction, ou encore plus profondément la communication entre les moments successifs d'une vie qui reste en contact avec son propre passé [1].

2° Que mon expérience initiale peut être, si l'on peut dire, catégorisée, c'est-à-dire est susceptible d'entrer dans des formes telles que la quantité, le nombre, etc. [2].

L'existence d'un monde de description pour une conscience telle que la nôtre tient à ce fait que l'objet, c'est-à-dire le contenu susceptible d'être attentivement appréhendé par nous, se détache sur un fond obscur qui est pour nous « le reste du monde » et duquel l'objet ne peut cependant être dissocié. Nous sommes par suite obligés de relier cet objet aux autres objets qui émergent progressivement du sein de la pénombre, au fur et à mesure que notre attention se porte sur eux ; cette description patiente et méthodique est le seul moyen, indirect il est vrai, que nous ayons de suppléer à la connaissance à la fois immédiate et concrète, c'est-à-dire intuitive, qui nous est refusée ; cette intuition épuiserait le contenu de ce qui ne peut être donné au contraire qu'à titre d'indication se référant à (*pointing to*) un au-delà non explicité. Une telle connaissance, par le fait même qu'elle nous mettrait directement en communication avec le réel au lieu de nous orienter seulement vers lui, serait en même temps action, réalisation complète [3].

Quelles sont maintenant les conditions auxquelles doit satisfaire un monde susceptible d'être décrit, c'est-à-dire un monde d'objets qui semble attendre que nous prenions garde à lui ? Décrire c'est avant tout situer, et par là même c'est opérer par voie de discrimination. Mais il y a des cas où un processus de discrimination attentive est récurrent, car lorsque j'ai opéré une discrimination initiale, je me suis donné par là même une base de discrimination nouvelle : ainsi lorsque nous avons situé, c'est-à-dire distingué *a* et *b* dans l'espace, nous avons été amenés à distinguer aussi *m* qui est *entre a* et *b*, et *f* et *l entre* lesquels sont *a* et *b* ; ceci peut mener à des distinctions

1. Il y a là, croyons-nous, une vue profonde : ce que nous ne pouvons décrire c'est ce que nous ne pouvons renouveler pour nous-mêmes ; qui sait si cette indication ne mettrait pas sur la voie d'une théorie philosophique du miracle ?

2. *Spir. of Mod. Phil.*, p. 388-391.

3. Il est aisé de voir que cette critique dérive directement de la théorie de la durée : c'est parce que nous n'appréhendons que le détail insignifiant du réel, que notre perception se réfère toujours à un au-delà.

nouvelles, etc. Par là il est possible de passer aux idées de série, d'ordre sériel et de loi. « Des faits sont soumis à une loi dans la mesure où ils sont arrangés en séries susceptibles de définition, ou en système d'ordres sériels entrelacés (*interwoven*)[1]. » On voit bien par là, comme nous l'avons indiqué précédemment, que c'est l'ordre, et non la quantité, qui est la catégorie fondamentale des sciences exactes. La pensée de Royce sur ce point est exprimée avec toute la netteté désirable. Dans quelle mesure une science réussit-elle à ramener son objet à un ordre sériel ou à un système de séries ordonnées? Voilà la question qu'il convient de poser, et non celle de savoir jusqu'à quel point elle réussit à réduire le qualitatif au quantitatif, cette réduction étant toujours dans une large mesure illusoire. On peut former des séries qualitatives aussi bien que des séries quantitatives. « Les sentiments, les actes, les personnes, les vies, les spectres stellaires, les éléments chimiques, les processus évolutifs, les types de doctrine, les modes de conduite, les valeurs esthétiques, bref les réalités de tous ordres (*grades*) se prêtent à la disposition en séries du moment où elles sont comparées[2] », puisque comparer c'est opérer des discriminations, c'est-à-dire en dernière analyse sérier. Le mérite de Kempe, que Royce cite souvent, consiste à avoir aperçu le caractère universel de ce qu'on peut appeler le rapport d'intercalation (*betwen*); *entre* deux faits quelconques il y a des séries variées à l'infini d'intermédiaires possibles; et du point de vue de la description, le système du monde peut être regardé comme l'ensemble de ces systèmes partiels, dont chacun, remarquons-le, pourrait être défini en termes de lois, puisqu'une loi à la rigueur ne fait qu'exprimer les caractères communs à des groupes de faits. Plus précisément il y a loi partout où il est possible de passer d'un certain système A à un autre système B suivant un ordre déterminé; les systèmes intermédiaires seront vraiment *entre* A et B au sens purement logique, c'est-à-dire extra-spatial, du mot entre; mais ces systèmes auront certains caractères communs, ceux-là mêmes qui sont communs à A et à B (et qui permettent la disposition en série); ce seront ces invariants I qui correspondront à ce que nous appelons loi; par exemple, lorsque nous affirmons qu'il est possible de déplacer un corps sans le déformer, c'est la

1. *World and Indiv.*, II, p. 72.
2. *Id.*, p. 90.

forme du corps qui est ici l'invariant et qui permet de définir la loi de libre mobilité[1].

Nous sommes donc bien ici en présence de ce qu'on peut appeler un type général d'intelligibilité. Mais dans quelles limites ces catégories de la description, qui sont au fond celles de toute connaissance objective, sont-elles applicables au réel? Nous aurons à nous rappeler ici les principes mêmes qui nous obligèrent à dépasser la conception criticiste de l'Être. En effet le monde de description est un monde abstrait; *n'importe quoi* s'y relie à *n'importe quoi*, et en même temps c'est le monde de *n'importe qui* : ce qui revient à dire que ce n'est au fond le monde de *personne*. L'expérience en général, l'*Erfahrung überhaupt*, n'est après tout qu'un critérium idéal et indéterminé, ce n'est pas une réalité concrète. Dans un monde semblable on peut commencer par n'importe quel bout, il n'y a pas d'ordre qui s'impose plutôt qu'un autre, il n'y a rien qui oblige l'esprit à adopter tel point de départ[2]. La géométrie projective traite des réalités spatiales d'une certaine façon, la géométrie métrique d'une autre. Mais la mathématique supérieure nous apprend qu'il est possible de passer de l'une de ces géométries à l'autre et *vice versa* indistinctement. Il en est de même au fond de la manière de procéder du géologue, du botaniste ou de l'astronome. L'ordre qu'ils suivent apparaît comme absolument accidentel. C'est que nous n'avons affaire qu'à des séries abstraitement, c'est-à-dire inadéquatement définies. Qu'on se rappelle par contre ce que nous avons dit précédemment des séries self-représentatives, ou qu'on songe au développement ordonné et irréversible d'une symphonie, et on comprendra qu'il y a un autre domaine, celui de la vie, celui de la volonté ou de la personnalité, où tout au contraire nous nous trouvons en présence de fins *uniques* qui ne peuvent se réaliser que suivant un ordre déterminé. Dans ce domaine, *ceci* ne peut venir qu'après *cela*, sans quoi le sens intelligible du devenir serait irréparablement altéré.

Mais il est aisé de voir que ce domaine n'est pas *extérieur* au monde de la description : nous ne devons pas être dupes de l'analyse qui nous présente ces deux univers comme séparés l'un de l'autre. Dans

1. *World and Indiv*, II, p. 93-94.

2. Il y a ici une certaine concordance entre la pensée de Royce et celle de M. Bergson; la durée concrète s'oppose à l'espace ou même au temps homogène, comme le monde de l'appréciation à celui de la description, mais l'orientation des deux doctrines diffère considérablement.

le concret, nous le savons, il ne peut y avoir de cloisons. Ce sont là deux points de vue, deux aspects solidaires que la réflexion philosophique doit saisir à la fois dans leur opposition et dans leur unité. Même les faits que la science décrit « sont des incidents au milieu d'une vie, oui d'une vie faite de beaucoup de vies, d'un système social et rationnellement lié d'êtres qui incarnent des fins dans des actes[1] ». Par là nous nous élevons une fois de plus à la série véritable, qui est celle du moi et de ses expressions déterminées. D'ailleurs même l'acte de discrimination attentive de l'observateur qui enrichit son univers par la découverte d'un jalon nouveau, ne se lie-t-il pas indissolublement à la joie vivante, à la joie créatrice de trouver soi-même, en un instant unique et divin, ce qui du point de vue abstrait de la description ne serait qu'un objet d'expérience possible pour n'importe qui, pour une « conscience en général »? En se prêtant ainsi aux initiatives créatrices de l'individu, le monde révèle son essence, il manifeste les valeurs qu'il incarne, mieux que ne pourrait le faire une description quelconque de données distribuées par séries. La pensée véritable, nous le savons, celle qui *est* (car il serait dénué de sens de dire qu'elle est identique à l'être), la pensée substantielle ne se réduit pas à un simple repérage abstrait. La sève de l'individuel y circule éternellement, comme le sentiment dans l'œuvre qu'il inspire et qu'il anime.

Nous voyons maintenant ce qu'est le monde de l'appréciation; c'est bien le règne des valeurs, mais à condition qu'on n'aille pas solidifier en quelque sorte celles-ci et les convertir en notions. Le monde de l'appréciation, dirions-nous volontiers, est un monde spirituel, ce n'est pas un monde d'idées[2]. Mon ami, en tant qu'il est pour moi — ou pour n'importe qui — objet de description, se ramène en dernière analyse à un tourbillon de molécules, seulement il est évident que ce n'est point en ce sens qu'il est mon ami, mais bien en tant que je l'apprécie spirituellement, que je communie avec lui au sein d'une unité supérieure qui est notre amitié même[3]. L'unité du monde de l'appréciation ne serait donc point celle qui préside à une

1. *World and Indiv.*, II, p. 102.

2. Mais c'est en tous les cas un monde; la forme de l'Univers, la forme du Tout est rigoureusement applicable, d'après Royce, même à ce que nous serions tentés d'appeler l'ordre de la qualité pure. Et ceci est une source de graves difficultés : mais on conçoit très bien que les principes mêmes de l'ontologie de Royce lui aient interdit de limiter l'usage d'une catégorie qui est après tout au cœur même de sa dialectique.

3. *Spir. of Mod. Phil.*, p. 405-408.

distribution en séries, ce serait la communion de tous en tous, la transparence de chacun pour chacun. Concevez, dit Royce, à titre d'idéal, des êtres qui auraient si pleinement conscience des relations qui les unissent au Moi véritable, que leur vie collective serait une entière communion spirituelle, en sorte que l'expérience de chacun serait un livre ouvert devant les autres. Autrement dit, concevez des êtres qui liraient mutuellement dans leurs pensées avec une parfaite netteté. Leur monde spirituel le plus haut serait pour eux ce que, dans le servage de notre existence finie, notre monde physique et son ordre tout externe ne peuvent être pour nous, celui de l'Ame indivisible qui tout en restant en soi s'épanche intarissablement dans les âmes particulières[1]. La vérité d'un tel monde serait universelle sans avoir pour cela été au préalable abstraitement décrite. L'universalité, dans ce monde, serait du type de celle que Hegel a définie, non point du type extensif que connaissent les logiques traditionnelles. Indubitablement il y aurait des formes et des catégories dans cette vie supérieure; mais l'expérience de chaque individu serait directement et organiquement reliée à l'expérience de tous. Il n'y aurait pas besoin pour la communiquer de la mettre sous une forme conceptuelle, c'est-à-dire de la traduire dans le langage « pour n'importe qui » de la pensée abstraite. Et l'acte d'aperception immédiate et concrète à la fois, ce que Royce appelle le moment appréciatif, ne serait jamais irrévocablement révolu pour le sujet individuel. « Car dans ce monde libre[2] tout esprit lirait à son aise dans son passé (*past mind and experience*) aussi bien que dans celui de son voisin; il ne reconstruirait pas abstraitement et discursivement, mais reconnaîtrait directement la totalité de son monde intérieur[3] et de son monde extérieur en vertu du type unique, organique et complet de communication (*intercourse*) qui existerait entre les êtres dans un tel univers... toutes les pensées d'un homme y deviendraient directement l'objet de la pensée de son voisin[4]. »

1. Allusion aux vers fameux du *Prométhée délivré* de Shelley :

One undivided soul of many a soul
Whose nature is its own divine control
Where all things flow to all, as rivers to the sea.

2. Il faut donner ici toute sa force au mot libre; un tel monde serait essentiellement un monde de création, ou d'intuition créatrice, parce qu'en lui toutes les significations s'expliciteraient intégralement pour elles-mêmes.

3. En d'autres termes la mémoire au lieu d'être comme pour nous une logique, un ensemble d'opérations discursives s'exerçant sur un donné, serait ici vision.

4. *Spir. of Mod. Phil.*, p. 395-396.

Ce texte nous paraît d'une importance capitale pour l'intelligence de la métaphysique de Royce; car l'idée, si mythique qu'elle puisse sembler, d'un monde spirituel où la lecture de pensée serait la règle, bien loin d'être comme dans le nôtre une anomalie singulière, éclaire à la fois la nature de la science et celle de la conscience.

En effet l'objectivité que la science cherche à réaliser n'est que le substitut de cette objectivité supérieure qui serait l'être même, et qui résiderait dans l'intercommunication directe de natures spirituelles transparentes les unes pour les autres. En sorte que la science, nous le verrons de plus en plus dans la suite de cette étude, est fonction d'une communauté qu'elle présuppose et qui lui confère sa signification essentielle. La nature que la science nous apprend à connaître n'est en somme qu'un outil socialement utile, et c'est parce qu'il en est ainsi que l'esprit humain est amené à s'attacher de plus en plus à l'aspect uniforme, permanent, mécanique des phénomènes naturels [1], c'est-à-dire à ce qui en eux se prête à l'utilisation par la communauté, en vue de fins pratiques. Par là le dualisme s'accentue entre l'homme et la nature qui lui devient de plus en plus étrangère; et en même temps le verdict de la science se définit de plus en plus expressément comme un décret social auquel l'individu est tenu de se soumettre sous peine de s'exiler de la communauté des êtres raisonnables. Et certes le mécanisme a un fondement réel dans la nature des choses, mais nous généralisons, ou plus exactement nous extrapolons dans un intérêt social ce que l'expérience ne nous a jamais montré réalisé que dans un domaine restreint; et cela parce que l'industrie, et la science qui n'est que son prolongement théorique, ont besoin de pouvoir affirmer la constance des lois naturelles, de même que le commerce est tenu de se fier aux mesures sur lesquelles repose toute transaction, quelle qu'elle soit. Par cet aspect de sa doctrine, Royce pourrait sembler se rapprocher des pragmatistes, mais il ne faut pas oublier que cette conception relativiste et sociale de la science ne porte en rien atteinte à la pureté rationnelle de l'idée du vrai. Le vrai, sans doute, ne peut s'entendre qu'en termes de finalité, mais cette finalité même est véritablement un caractère constitutif de l'être. Et c'est justement parce que Royce répugne à l'anthropomorphisme sous toutes ses formes qu'il se refuse à voir dans la nature, comme

1. *World and Indiv.*, II, p. 180 et suiv.

il le dit fortement, un magasin de lois mécaniques[1], un arsenal de relations calculables; autant vaudrait la regarder comme un dépôt de matières premières destinées à l'industrie. La nature est plastique à coup sûr, elle se prête à notre action, et par là même aux types de détermination scientifique qui rendent cette action possible. Mais en son fond, nous le savons, il y a lieu de penser qu'elle est un monde de vies hiérarchisées, qui communiquent les unes avec les autres et se complètent mutuellement en une synthèse animée où tout est dynamisme et finalité.

Cette façon d'entendre les rapports de la science et de la nature permet d'entrevoir ce que serait un évolutionnisme concret qui ne se laisserait pas hypnotiser par les formules universelles du devenir.

Nous savons depuis longtemps que l'individualité n'est ni une chose ni une notion abstraite : elle est une fin incarnée, plus exactement elle est une façon nouvelle de prendre intérêt au monde et à Dieu[2]. Nous pouvons peut-être dire que c'est une idée, à condition de prendre le terme dans son acception esthétique, musicale par exemple, et surtout de bien comprendre que cette idée est pour soi. Dès lors, pour entrevoir comment des idées peuvent apparaître dans l'universelle symphonie, comment des variétés nouvelles peuvent surgir dans le monde de la vie, nous devrons nous remémorer la façon dont en nous, en notre conscience même, de nouveaux plans, de nouveaux « moi » peuvent éclore[3]. C'est ainsi que nous trouverons dans l'évolution des êtres l'équivalent de l'imitation psychologique, par le jeu de laquelle des types intermédiaires et par là même nouveaux d'activité apparaissent dans le monde des consciences. La génération sexuelle n'est-elle pas l'analogue du processus en soi logique d'interpolation par lequel des éléments nouveaux viennent s'intercaler entre les termes primitivement distingués? Et la génération asexuée qui s'effectue par simple multiplication des cellules, n'est-elle pas comparable aux processus récurrents d'une volonté qui a trouvé ce qu'elle a à faire et qui par la simple reproduction d'un même acte (celui de nombrer par exemple) engendre des formes nouvelles? Enfin comment ne pas être frappé

1. *World and Indiv.*, II, p. 200-201. Il n'y a là d'ailleurs, si on y prend garde, qu'une conséquence du rejet de la conception purement criticiste de l'être; elle entraîne avec soi l' « instrumentalisme », à moins que celui-ci ne se subordonne à une métaphysique idéaliste.
2. *World and Indiv.*, II, p. 308.
3. *Ibid.*, p. 315.

des tâtonnements singuliers, des expériences audacieuses que nous rencontrons souvent dans la nature et ne pas les rapprocher des tentatives faites « au hasard », « pour voir », et qui précèdent si souvent l'éclosion de l'hypothèse? Certes Royce reconnaîtra tout ce qu'il y a de conjectural et de sommaire dans de semblables rapprochements; il ne faut y voir que les illustrations des principes sur lesquels nous avons déjà tant de fois insisté et qui doivent apparaître maintenant comme susceptibles de se spécifier indéfiniment. Le dualisme de la description et de l'appréciation se ramène en somme à celui de l'abstrait et du concret, du mécanisme et de la finalité, ou peut-être de la récurrence et de la self-représentation. Il se résorbe par là même dans l'unité concrète de la pensée, il correspond à un simple moment du développement de l'individualité. Celle-ci en elle-même pourra toujours être regardée comme susceptible d'être décrite[1], du moment où elle est engagée dans un monde de consciences finies et par suite incapables de s'appréhender concrètement les unes les autres; mais en son principe elle demeure transcendante à toute explication causale, à toute tentative de conceptualisation : elle se saisit en soi dans ce qu'elle a d'unique, non point du tout par une intuition irrationnelle, mais par un acte à la fois intellectuel et volontaire dont nous devons maintenant préciser la nature.

Ici encore le texte cité plus haut sur les rapports des deux mondes va nous permettre de pénétrer plus avant dans la pensée de Royce. Bien loin, en effet, que l'idée d'un ordre social, d'un ordre spirituel soit l'expression tardive du développement de la conscience de soi, comme l'admettrait un idéalisme à tendances subjectives, il convient de reconnaître que la conscience sociale précède la conscience de soi et seule la rend possible[2]; elle est au principe de la conscience de soi, comme elle est au principe de la conscience même de la nature. Il n'y a rien sans doute de plus fort et de plus durable dans l'œuvre de Royce que l'analyse à la fois dialectiquement et psychologiquement très sûre par laquelle, reprenant à son compte en les transformant certaines vues profondes de Schelling et de Hegel, il montre comment c'est par une série de médiations

1. *World and Indiv.*, II, p. 324.
2. « As a fact, a man becomes self-conscious only in the most intimate connection with the growth of his social consciousness. » (*Studies of Good and Evil*, p. 201.)

que le contenu de la conscience individuelle se définit pour soi.

Le subjectivisme pur repose sur une illusion, car je ne suis pour moi-même qu'à condition de m'opposer idéalement à d'autres consciences. Ceci se démontre aisément. Nous savons bien que le phénoménisme ne saurait réussir à nous emprisonner dans le présent pur, dans le simple donné immédiat, car même ce présent, ce donné pur ne peut être intégralement appréhendé. Notre conscience a un contenu actuel sans doute, mais elle ne parvient pas à le définir, à le saisir exhaustivement, elle ne cherche point d'ailleurs à retenir le présent, « mais elle vole au-devant de ce qui vient, elle dédaigne l'immédiat, le donné, et a les yeux éternellement fixés sur ce qui va venir, sur ce qu'elle cherche, sur ce à quoi elle aspire, sur ce qui est absent », en sorte que le « regard intérieur » porte sur un courant d'événements, et contemple ce qui lui est simplement suggéré plutôt que ce qui lui est effectivement présenté [1]. Nous voilà bien loin de l'instantané clos dans lequel devait s'épuiser, d'après les subjectivistes, notre vie intérieure. Ce qui est vraiment pour la conscience, c'est le mouvement par lequel le donné fait place à un donné nouveau, qui d'ailleurs ne la satisfait pas davantage, en sorte que ce ne sont jamais que des souvenirs et des espérances qui se succèdent et que ce qui est présent est en réalité la relation purement idéale entre un donné « immédiatement appréhendé, mais imparfaitement compris » et la signification plus complète et simplement voulue ou posée, que nous espérons dégager de ce donné quand nous le connaîtrons vraiment [2]. On voit par là combien est superficiel un réalisme du donné qui ne voit pas que l'immédiat pur est, en tant que tel, aussi radicalement inconnaissable que le non-moi dont il prétend nous interdire l'accès. Pour définir mon expérience actuelle, c'est-à-dire pour en prendre pleinement conscience, je suis obligé de l'opposer à une autre expérience purement pensée, qu'elle soit remémorée par moi, conçue comme simplement possible, ou supposée actuellement donnée à un autre que moi-même. Et cette réflexion nous libère de la hantise de l'immédiat, c'est-à-dire du « mien » pur [3]. Pourtant qu'est-ce qui

1. *Studies*, p. 210.

2. En d'autres termes l'expérience musicale de celui qui écoute une mélodie, expérience faite de souvenir et d'attente, n'est qu'un exemple particulièrement saisissant de ce qu'est nécessairement une expérience finie, quelle qu'elle soit.

3. Car strictement parlant, ce qui est mémoire ou ce qui est objet de simple anticipation est non-mien, par opposition à ce qui est radicalement immédiat.

me garantit qu'il y ait vraiment d'autres expériences que les miennes? Ou encore ne se pourrait-il pas que tout se réduisît à une sorte de jeu d'optique intérieur? Il est facile de voir que nous retrouvons ici l'erreur que nous avons déjà si souvent combattue : la croyance à un possible qui ne serait que possible. Car l'objection consiste à prétendre que ces expériences autres que la mienne pourraient bien être « simplement possibles » et non réelles. Seulement le possible pur n'est rien, ce n'est qu'une abstraction illégitimement « réalisée » que la pensée spéculative doit résolument écarter.

L'actuel est logiquement et réellement antérieur au possible : nous croyons à l'existence des autres avant même de prendre conscience de la nôtre. Et il ne saurait être question d'admettre avec un subjectivisme superficiel que c'est par analogie avec nous-mêmes que nous apprenons à connaître nos semblables; c'est bien plutôt le contraire qui est vrai, c'est par l'intermédiaire des autres que nous devenons objet pour nous-mêmes. Les autres sont pour nous une source perpétuelle d'idées nouvelles (*an endless treasure of new ideas*)[1], ils nous permettent d'enrichir et de compléter progressivement notre expérience qui, en tant précisément qu'elle est nôtre, ne saurait se suffire à elle-même et se réfère perpétuellement au contexte spirituel qui lui confère son véritable sens. Royce analyse avec beaucoup de précision le processus par lequel chacun de nous pénètre la signification des actes qu'il observe, au fur et à mesure qu'il les imite. « Ce que je ne puis interpréter à l'aide de l'imitation, je ne puis le regarder nettement comme l'expérience d'un autre que moi[2]. Et si le monde des autres reste pour moi à quelque degré inaccessible, s'il est pour moi une limite vers laquelle je puis bien tendre, mais que je ne puis espérer atteindre, c'est que ma puissance d'imitation et par suite d'interprétation est nécessairement bornée. En sorte que j'en viens forcément à concevoir un monde illimité de *meanings* humains que je puis saisir partiellement, mais non pas dans son intégralité. » S'il en est ainsi, on peut dire que la vie intérieure normale de la réflexion, de la conscience, de la méditation et de ce que nous appelons le moi spirituel en général, n'est en nous autres humains qu'une imitation, un extrait condensé et un

1. Cf. *World and Indiv.*, II, p. 170-171, et aussi *Problem of Christianity*, II p. 318 et suiv.
2. *Studies*, p. 220.

résumé de notre vie sociale littérale[1]. Là où il cesse d'y avoir analogie entre les relations que nous entretenons avec nous-mêmes et celles qui nous lient à nos semblables, la réflexion cesse de s'appliquer, elle cesse d'être possible. Vue neuve et profonde dont il est impossible, croyons-nous, d'exagérer l'importance. Est-il besoin de dire qu'elle n'implique aucun dogmatisme sociologique hasardeux, mais simplement une analyse approfondie des conditions mêmes de la vie spirituelle en général? C'est parce que la conscience réfléchie reproduit en quelque sorte en les intériorisant les relations et les processus de toute nature qui sont impliqués dans le fait de vivre en société, que le non-moi social primitif finit par faire partie intégrante du moi, par contribuer à lui conférer son caractère même de « moi », et que se constitue cette vie changeante à plusieurs personnages qui se déroule en nous-mêmes ou plutôt qui est nous-mêmes. On comprend ainsi comment Royce sera amené à voir dans la conscience morale (*conscience* par opposition à *consciousness*) « un système bien lié d'habitudes socialement acquises, qui porte sur l'évaluation des actes, système qui s'actualise sans difficulté pour la pensée consciente aussitôt que surgit l'idée d'un acte qui soulève des hésitations[2] ». La tendance à agir et la tendance à juger s'opposent dans la conscience même comme un moi et un non-moi; mais il est remarquable que selon les cas, c'est-à-dire selon la plus ou moins grande violence, la plus ou moins intense spontanéité de l'une ou l'autre tendance, ce sera plutôt celle-ci ou au contraire plutôt celle-là qui fera fonction de moi ou de non-moi. Bien loin par suite que dans la traditionnelle opposition du moi et du non-moi il faille voir, avec une philosophie encore imprégnée de substantialisme, un dualisme rigide entre des termes qui se présenteraient nécessairement toujours sous les mêmes aspects immuables, il convient de la concevoir comme une relation fonctionnelle, mouvante, susceptible de se transformer ou même de se renverser, entre des thèmes que leur rôle définit au moins aussi essentiellement que leur qualité propre.

On voit ainsi en quel sens il est légitime de dire que la philosophie de Royce met en valeur avant tout la structure sociale de la conscience de soi. La conscience est sociale pour autant qu'elle vit, si l'on peut dire, de contrastes, d'oppositions qu'elle transcende, mais

1. *Studies*, p. 193.
2. *Id.*, p. 192.

qu'elle ne supprime pas. Elle l'est parce que toute réalité véritable est sociale. L'ontologie de Royce est orientée tout entière, nous l'avons longuement indiqué, vers l'intellection de ce type de rapports qui trop souvent, chez un Durkheim par exemple, paraissent bien n'être définis qu'en fonction d'un système de catégories dont la valeur ultime ne peut être philosophiquement justifiée. Nous sommes ici au point où ce qu'on peut appeler la dernière philosophie de Royce se relie à la doctrine que nous avons exposée jusqu'à présent, C'est l'examen de cette dernière philosophie qu'il nous faut maintenant aborder.

La dernière Philosophie de Royce.

Royce s'est lui-même très nettement expliqué sur les rapports qui relient, d'après lui, sa dernière philosophie à l'ensemble de son système.

« Quant à l'esprit, écrit-il dans l'introduction du *Problème du Christianisme*, je crois que ce livre est esssentiellement en harmonie avec les bases de l'idéalisme philosophique exposé par moi dans divers ouvrages antérieurs, et en particulier dans *Le Monde et l'Individu.* » Néanmoins ce n'est pas là une simple répétition. « Il y a beaucoup de choses dans ce livre que je ne m'attendais pas à avoir à dire lorsque j'ai commencé la tâche dont ceci est la consommation [1]. »

Ailleurs Royce prend soin de déclarer qu'il regarde encore comme valables dans ce qu'elles ont d'essentiel les argumentations exposées dans ses premiers livres, mais il ajoute qu'il a découvert des problèmes nouveaux et des moyens nouveaux de les résoudre [2], cela surtout grâce à l'étude approfondie de l'œuvre logique de Peirce dont il se reproche d'avoir méconnu autrefois l'importance fondamentale.

C'est bien la logique en effet qui fournit un de ses thèmes essentiels à la dernière philosophie de Royce. Certes il avait de tous temps attaché la plus grande importance à cet ordre de recherches, mais dans ses derniers livres une solidarité de plus en plus intime s'établit pour lui entre les résultats de la logique pure et ceux

1. *Problem of Christianity*, Introd., p. x.
2. *Id.*, II, p. 295.

auxquels conduit la réflexion sur le problème social et le problème religieux. En somme s'il y a eu renouvellement, non point vraiment transformation de sa pensée, c'est peut-être surtout par la façon dont s'explicitèrent pour sa conscience certaines connexions idéales entre des ordres de spéculation en apparence distincts. A cet égard cette dernière philosophie de Royce peut être regardée comme une sorte de réflexion sur son système, qui en dégage les harmonies fondamentales.

Seulement chacun sait que, philosophiquement parlant, réfléchir sur soi c'est précisément créer, et par là les derniers ouvrages de Royce apportent bien quelque chose de neuf; on a le sentiment qu'il a repris directement contact avec une pensée qui à force de s'exposer, de se reproduire elle-même, risquait peut-être de se ternir et de lui échapper.

C'est indifféremment par l'aspect logique ou par l'aspect éthique qu'on peut aborder l'étude de cette pensée mûrie et comme recréée qui gravite de même que celle d'un Spinoza, autour d'un problème unique, le problème du salut (*salvation*). Comme dans l'*Ethique* nous verrons ce problème se poser en dehors du domaine de la mystique proprement dite : sur le terrain de la pensée rationnelle.

Considérons-le d'abord sous son aspect spécifiquement moral. Il se confond ici avec le problème des fins ultimes de la conduite. Nulle époque plus que la nôtre n'a éprouvé le besoin de faire la critique des valeurs traditionnelles et ne s'est montrée disposée à leur substituer des valeurs nouvelles. « Il nous faut un ciel nouveau et une nouvelle terre [1]. Et cette inquiétude est bonne en soi : l'entreprise, si chanceuse soit-elle, doit être tentée, à condition toutefois qu'elle aboutisse à des résultats positifs. La critique qui n'a d'autre fin qu'elle-même est stérile, Royce n'a pas de sympathie pour la révolte qui ne sait rien fonder. Et il ne peut pas non plus être dupe de formules séduisantes qui ne recouvrent que le vide. S'il est une idée qui se dégage de la critique contemporaine des valeurs morales il semble que ce soit celle-ci : il ne saurait être question de rompre en bloc avec l'éthique traditionnelle; elle reste valable : mais à condition d'être approfondie et épurée. « N'hésitons pas à ensevelir le corps mortel de la tradition. Ce qu'il nous faut c'est son corps glorieux et son âme immortelle [2]. » L'individualisme est un mot creux

1. *Philosophy of Loyalty*, p. 9.
2. *Id.*, p. 12.

et dont il convient de se méfier. Nous l'avons vu déjà, « une personne, un moi individuel peut être défini comme une existence humaine menée conformément à un plan[1] ». En d'autres termes c'est se payer de mots que d'enseigner le devoir pour l'individu d'être lui-même, ou plutôt c'est être dupe d'une abstraction; il n'est lui-même, en effet, qu'à condition de se subordonner à des fins voulues, de servir une *cause*. Cette cause est sienne parce qu'il la choisit, mais il n'est lui-même qu'en la choisisssant. Autrement dit ce serait une illusion de croire à un contenu spécifique et irréductible du moi, qui s'expliciterait au cours de la destinée de l'individu. Ce contenu se ramène en réalité toujours, nous le savons, à un ensemble confus de tendances, d'aspirations qui ne présentent par elles-mêmes aucune unité. La seule unité effective qui puisse m'appartenir, je me la confère en faisant choix d'une cause à laquelle je décide de me consacrer. C'est dans la mesure où je choisis cette cause, où je me fais moi-même, que je suis autonome.

Mais qu'est-ce au juste qu'une cause? ce ne peut être ni un individu, ni une simple collection d'individus, ni un principe abstrait[2]. Une cause n'est pas impersonnelle, mais bien supra-personnelle[3]; elle est un certain type d'unité qui réunit une pluralité de personnes au sein d'une vie commune[4] ». Une famille, une collectivité quelconque considérée dans son unité concrète, l'amour que deux êtres éprouvent l'un pour l'autre et en lequel ils se dépassent pour n'être plus qu'un seul : voilà des exemples de ce qu'on doit entendre par des causes. Entre l'individu et la cause qu'il adopte, une relation d'un type spécial s'établira : on peut l'appeler loyalisme[5]. Elle implique non pas une sorte de renoncement mystique, mais un attachement pleinement conscient qui suppose à la fois l'action libre et la subordination de soi. Le loyalisme, c'est le fait pour une personne de se consacrer volontairement, efficacement et intégralement à une cause. La volonté autonome en devenant loyale, en *servant*, se fixe, s'unifie définitivement et échappe par suite aux flottements qu'elle n'éviterait pas si elle ne se suspendait à un principe distinct d'elle. Ce qui

1. *Philosophy of Loyalty*, p. 168.
2. *W. James and other Essays*, p. 56.
3. Cf. aussi *Sources of Religious Insight*, p. 199.
4. *William James and other Essays*, p. 55, et *Phil. of Loyalty*, p. 20, et le très important développement des *Sources of Religious Insight*, p. 201 et suiv.
5. Ce mot semble préférable au mot loyauté pour traduire le terme anglais « loyalty ».

au premier stade de l'évolution morale était imitation pure devient ici participation voulue et par là même radicalement libre à un ordre supérieur.

Ce serait se méprendre grandement que de voir là une simple dialectique abstraite, un effort purement spéculatif pour échapper aux difficultés du formalisme sans retomber dans une doctrine d'hétéronomie. Pour Royce la philosophie du loyalisme répond à l'enseignement le plus profond qu'il nous soit possible de dégager de la vie. C'est un fait que l'individu livré à lui-même ne peut être sauvé : c'est un fait, et en même temps une vérité de droit dont la métaphysique de Royce tout entière est la justification.

On peut, dit-il, dans *Le Problème du Christianisme* distinguer trois attitudes possibles pour la volonté[1].

La première est ce qu'on peut appeler avec Schopenhauer l'affirmation de la volonté de vivre; elle peut se manifester de mille façons diverses (recherche du plaisir, de la richesse, du pouvoir, de la gloire, etc.); mais de toute manière elle implique une sorte de solipsisme pratique fondamental; ce n'est que secondairement (et pour lui-même) que l'individu est amené à reconnaître et à vouloir les autres.

La seconde est la négation de la volonté de vivre; elle aboutira fatalement à l'apologie de la résignation, et à cette mystique de la perception pure qui est aux yeux de Royce la caractéristique de la philosophie bergsonienne, héritière de la pensée de Schopenhauer.

La troisième enfin implique au contraire la reconnaissance par l'individu de la communauté comme réelle au sens souverain du mot, comme seule capable de conférer un sens à son existence et de la sauver. « Ma vie ne signifie rien, ni théoriquement ni pratiquement si je ne suis pas membre d'une communauté. Je ne puis remporter aucun succès qui vaille d'être remporté, si mon succès n'est en même temps celui de la communauté à laquelle j'appartiens essentiellement en vertu des relations réelles qui me lient à l'ensemble de l'univers[2]. » On voit clairement ici comment le loyalisme a son fondement pour Royce dans la nature même de l'être tel que son ontologie idéaliste le définit. Il n'est en aucune façon un ensemble de liens extrinsèques qui s'établirait entre un individu d'ores et déjà

1. *Probl. of Christ.*, II, p. 298 et suiv.
2. *Probl. of Christ.*, II, p. 313 et aussi p. 325; *Alone am lost and am worth less than nothing*, etc.

réel et une communauté distincte : il est la participation vivante du moi à un ordre concret qu'il s'engage à servir, et qui en retour lui confère la seule réalité à laquelle il puisse prétendre. Participation vivante : non pas du tout fusion mystique; subordinatiou voulue : non pas du tout absorption de l'individu par le tout collectif. Dès lors on ne saurait voir dans le loyalisme l'équivalent d'un suicide moral; il n'est pas un servage; il est un avènement, il est le seul mode de réalisation de soi qui puisse être accordé à l'individu. « La seule façon d'être pratiquement autonome consiste à être librement loyal[1]. » Qu'on ne vienne pas opposer à cette vie de service consenti la sérénité spirituelle de celui qui trouve en soi le principe de toute satisfaction, le quiétisme d'une âme libérée de toute angoisse et de toute contrainte. « Sentir en gros que tout est pour le mieux : là n'est pas le bien suprême pour un être actif. » L'individu ne peut trouver son repos véritable que dans l'accomplissement de sa tâche, c'est-à-dire, nous le savons, dans le dévouement à la cause.

Une grave difficulté surgit néanmoins : qu'est-ce, en effet, que ce loyalisme pur, considéré simplement dans sa forme? comment pouvons-nous faire abstraction de la valeur intrinsèque de la cause qu'il s'agit de servir? et d'autre part comment éviter qu'entre les diverses causes qui nous sollicitent une sorte de compétition ne vienne à se produire? dès lors qu'est-ce qui nous permettra de décider quelle est parmi ces causes celles que nous devons adopter comme nôtre? Mais « si le loyalisme est bien suprême, le conflit entre des loyalismes qui se combattent est en général un suprême mal[2] ». Il nous faut donc découvrir un critérium qui nous mette en mesure d'apprécier universellement la valeur des causes et d'établir entre elles une hiérarchie. Le critérium, c'est encore l'idée de loyalisme qui nous le fournira. Il y a, en effet, des causes qui sont contraires au développement du loyalisme dans le monde; et ces causes, bonnes en tant que causes, c'est-à-dire en tant qu'elles exigent que ceux qui les servent se subordonnent librement à elles, sont d'un point de vue supérieur mauvaises et injustifiables. « Une cause est bonne, non pas seulement pour moi, mais pour l'humanité, dans la mesure où elle est au service de l'esprit de loyalisme (*loyal to loyalty*), c'est-à-dire où elle contribue à venir en aide au loya-

1. *Phil. of Loyalty*, p. 95.
2. *Id.*, p. 116.

lisme de mes semblables et à le favoriser[1]. » D'où un principe de choix qui nous guidera chaque fois qu'il nous faudra opter entre des causes adverses. Il y a une cause universelle qui est celle du loyalisme dans le monde; et la réflexion montre que les vertus particulières ne sont que des spécifications de la vertu unique et véritable qui est le dévouement à cette cause suprême. Mon activité particulière doit se subordonner à cette cause unique; elle doit la servir. En fait elle *peut* la servir, car le loyalisme est contagieux, c'est un bien qui se répand (*a good that spreads*), quelque chose comme un ferment dont la puissance est miraculeuse[2]. Lorsque je dis la vérité, non seulement je me comporte dans cette mesure en serviteur loyal de la cause, je sers la communauté supra-personnelle que nous formons mon interlocuteur et moi, mais encore je contribue à accroître dans le monde la foi de l'homme dans l'homme, à resserrer les liens qui rendent une communauté universelle possible. Il en est de même lorsque j'agis honnêtement en affaires. Et inversement il serait facile de démontrer la puissance contagieuse du mensonge et de la corruption. Nous saisissons ici directement en quoi consiste cette inter-communication active des êtres, où Royce voit le principe vivant de toute réalité, par opposition aux affirmations d'un monadisme qui jugerait au fond désirable que nous ne dépendissions que de nous-mêmes.

Les devoirs que je puis avoir envers moi-même découlent du même principe; car il importe que je puisse servir aussi efficacement que possible la cause universelle; et c'est pour cela que, dans certaines limites au moins, je suis tenu de travailler à mon propre développement. Mais si je me cultive en dehors de tout rapport à cette fin universelle, cette culture inutilisable sera par là même sans valeur! C'est encore en fonction de la cause que mes droits sont susceptibles de se définir. La justice n'est au fond que l'aspect formel du loyalisme, et la bienveillance l'accompagne nécessairement; car un lien fraternel unit les serviteurs d'une même cause. Par contre la bienveillance sans le loyalisme n'est qu'un sentimentalisme dangereux.

Il nous semble que si l'on voulait trouver des illustrations lyriques de cette éthique du loyalisme, c'est chez le grand Walt Whitman qu'il faudrait les chercher. Nul plus que l'auteur des

1. *Phil. of Loyalty*, p. 118.
2. *Id.*, p. 138.

Feuilles d'herbe n'a chanté les bienfaits de l'esprit de camaraderie et en même temps cette puissance invincible que la cause sait conférer à ceux qui la servent. Qu'on relise par exemple dans les *Inscriptions* le court poème *ko Thee Old Cause* ou dans *Calamus For you o Democracy* ou dans *Oiseaux de passage* le sublime *Pioneers, o Pioneers*, qu'on relise ces hymnes prophétiques où l'avenir verra peut-être la Bible de l'Amérique guerrière, et on y reconnaîtra l'inspiration de la morale roycienne.

Come my tan-faced children,
Follow well in order, get your weapons ready,
Have you your pistols? have you your sharp edged axes?
Pioneers! o pioneers!
For we cannot tarry here,
We must march my darlings, we must bear the brunt of danger
We the youthful sinewy races, all the rest on us depend
Pioneers! o pioneers!
O you youths, western youths
So impatient, full of action, full of manly pride and friendship
Plain I see you western youths, see you tramping with the foremost
Pioneers! o pioneers!
Have the elder races halted?
Did they droop and end their lesson, wearied over there beyond the seas?
We take up the task eternal and the burden and the lesson
Pioneers! o pioneers![1]

Il faudrait citer en entier ce poème extraordinaire qui semble annoncer le miracle de l'heure présente, et qui situe comme la

1. Cf. *Leaves of Grass*, éd. Cassell, p. 223-227.
Venez, mes enfants au visage tanné!
Suivez bien dans l'ordre, préparez vos armes,
Avez-vous vos pistolets? avez-vous vos haches aiguisées?
Pionniers! o pionniers!
Car nous ne pouvons nous attarder ici!
Nous devons marcher, mes amis, nous devons supporter le choc du danger
Nous les jeunes races musclées, c'est de nous que dépend tout le reste
Pionniers! o pionniers!
O vous jeunes gens, jeunes gens occidentaux
Si impatients, pleins d'action, pleins de viril orgueil et d'amitié,
Nettement je vous vois, jeunes gens occidentaux, je vous vois marcher au premier rang
Pionniers! o pionniers!
Les races plus vieilles ont-elles fait halte?
Faiblissent-elles et terminent-elles leur leçon, épuisées là-bas au delà des mers?
C'est nous qui reprenons la tâche éternelle et le fardeau et la leçon.
Pionniers! o pionniers!
. . . . . .

métaphysique de Royce la tragédie des amitiés humaines dans un univers fraternel.

Lo, the darting bowling orb!
Lo, the brother orbs around, all the clustering suns and planets,
All the dazzling days, all the mystic nights with dreams
Pioneers! o pioneers!

These are of us, they are with us,
All for primal needed work, while the followers there in embryo wait behind,
We to day's procession heading, we the route for travel clearing
Pioneers! o pioneers! [1]

A la clarté de cette idée d'une œuvre universelle, d'une tâche humaine, il nous semble que la pensée qui anime l'Amérique d'aujourd'hui s'illumine de fond en comble. Nos ennemis eux aussi ont servi une cause, assurément, et dans cette mesure on peut admettre du point de vue de Royce qu'ils méritent le respect. Seulement le triomphe de cette cause eût consacré la ruine de l'esprit de loyalisme dans le monde, car cette cause par un paradoxe mystérieux est en contradiction avec l'ordre même des causes, ce que nous appelons d'un mot dont il conviendra d'élucider le sens profondément obscur : la Démocratie. Les destinées de la Démocratie dans l'univers, pourvu qu'on prenne le terme dans son acception whitmannenne, c'est-à-dire mystique, se confondent avec celles de l'esprit de loyalisme, de l'esprit de fidélité. Dans un chapitre de la *Philosophie du loyalisme* consacré à « Quelques problèmes américains » Royce déplorait l'affaiblissement de cet esprit chez ses concitoyens, et dans une page divinatrice il appelait de ses vœux l'occasion qui réveillerait en eux tant de puissances spirituelles endormies, le grand fait historique qui grouperait les volontés éparses autour d'une bannière [2].

Il est aisé de voir par où cette morale de Royce se relie aux doctrines antérieures. C'est, nous semble-t-il, à celle de Fichte qu'elle s'apparente le plus étroitement. Royce a d'ailleurs en plus d'un endroit et notamment dans l'*Esprit de la philosophie moderne*

1. Voici le globe volant, roulant!
Voici les globes fraternels tout autour, tous les soleils et les planètes se pressant,
Tous les jours éblouissants, toutes les mystiques nuits de rêves,
Pionniers! o pionniers!
Ceux-ci sont des vôtres, ils sont avec vous, [là derrière dans le germe,
Tous pour l'originelle tâche obligatoire, tandis que ceux qui suivront attendent
Nous prenons la tête de la procession d'aujourd'hui, nous frayons la route du
Pionniers! o pionniers! [voyage

2. Ce qui ne veut pas dire que Royce souhaitât la guerre. « Un loyalisme éclairé, écrit-il, ne tire aucune vanité des grandes armées et des grandes flottes considérées en elles-mêmes. Elles ne lui apparaissent que comme des maux provisoirement nécessaires.... Les prouesses nationales ne le flattent pas, sauf dans la mesure où prouesse signifie progrès vers le loyalisme universel. Il voit dans l'esprit guerrier, au mieux, un produit de la nécessité, un loyalisme qui n'a pas encore pris conscience de soi — au pire une des plus détestables marques de déloyauté envers le loyalisme universel » (*Phil. of Loyalty*, p. 214-215). Ceci caractérise suffisamment ce que put être l'interventionnisme de Royce, interventionnisme de pacifiste.

(p. 161 et suivantes) rendu justice à son grand devancier. L'idée de la destinée pratique par laquelle notre moi se définit véritablement, c'est-à-dire la croyance à une alliance de la liberté et de la règle dans un ordre essentiellement voulu émane certainement de la *Doctrine de la science* ou de la *Destination de l'homme*. Et l'on retrouve chez Royce cette ardeur militante, cet idéalisme rationnel qu'on ne peut sans imprudence qualifier d'individualisme et qui caractérise l'éthique fichtéenne. Il y a véritablement un monde de la moralité qui n'est point du tout un système de formes abstraites et indéterminées, mais qui est au contraire l'ensemble infiniment spécifié des modes de manifestation que comporte l'esprit de loyalisme dans l'univers.

Nous retrouvons ici, mais transposée dans le domaine éthique, cette idée propre à Royce d'un plan unique qui comporte une infinité de plans subordonnés et exige cette diversité infinie pour être lui-même, en sorte qu'il a besoin d'eux et ne les détermine pas en vertu d'une simple implication analytique. Remarquons d'ailleurs que ces plans, que ces causes définissent autant de communautés réelles, car c'est la volonté de loyalisme de ses membres qui fait véritablement vivre — c'est-à-dire être — une communauté.

Dans un des plus beaux chapitres de la philosophie du loyalisme Royce a analysé avec une profondeur admirable ce qu'on peut appeler la psychologie des causes. Il a montré le rôle capital que joue toujours l'idéalisation dans la vie d'une communauté, et par suite la valeur proprement créatrice de la souffrance, de la défaite et de la mort. Nous retrouvons ici une application concrète de la théorie roycienne du mal. Une cause perdue est par là même destinée bien souvent à revivre d'une vie supérieure et purifiée. Il faut citer ce passage ou passe le grand souffle de Browning. « La légende lit dans le passé et projette en lui non pas ce que la cause perdue était à la lettre, mais ce qu'elle aspirait à être. Son corps était mort. Mais voilà qu'il est ressuscité. L'imagination, épurée par tout ce deuil, bouleversée par cette misère profonde, non seulement renouvelle l'histoire du passé, mais encore édifie des visions merveilleuses de ce qui est encore à naître.... Cet éveil miraculeux du fond d'un deuil accablant à la décision grave mais exaltante de vivre et de servir activement la cause perdue, cette libération de l'imagination dans l'agonie même où la plonge la disparition de la présence chérie qui a quitté ce monde — et cette subordination complète d'une semblable passion

et d'une telle imagination à la volonté de tout faire concourir au succès de la cause : tout cela est le privilège spécial de ceux qui servent loyalement une cause que le monde juge perdue, mais que les fidèles regardent comme transportée en un monde supérieur d'où elle redescendra, ils en sont sûrs, plus forte, plus belle et rajeunie. C'est ainsi que la souffrance peut se mettre au service du loyalisme[1].

On est même en droit d'affirmer que de telles épreuves sont nécessaires pour que l'esprit de loyalisme prenne totalement conscience de soi. « On en vient à découvrir quand on sert des causes perdues qu'en un certain sens on devrait mettre le meilleur de son loyalisme au service de causes qui précisément sont trop bonnes pour pouvoir triompher d'une façon visible en un moment quelconque de ce misérable monde temporel (*poor wretched fleeting time-world*[2] ») dans lequel nous ne pouvons jamais nous élever au-dessus d'un donné tout momentané. Le loyalisme s'adresse à la cause prise en elle-même, dans son unité : et par là il aspire à quelque chose d'essentiellement surhumain. Mais c'est en ce sens qu'il participe de la religion. La cause est perdue d'avance « parce que le pur maintenant (*mere now*) n'est pas de taille à (*is too poor a vehicle to*) réaliser en soi, achevée, cette unité idéale de vie de laquelle toute forme de loyalisme est en quête. — Il est important de relever ici cette synthèse de pessimisme et d'optimisme, — pessimisme quant au fini, optimisme quant à l'infini — qui semble bien caractériser les grandes doctrines anglo-américaines dérivées de Hegel. La structure du réel est telle, d'après ces doctrines, que tout espoir de voir triompher l'idée en notre monde doit être regardé comme chimérique et même comme contradictoire en soi. Il est aussi déraisonnable de croire au progrès que d'espérer une juste rétribution de chacun suivant ses mérites. Ce sont là des exigences dont la métaphysique a pour fonction propre de nous faire mesurer l'inanité en nous rappelant à la notion claire de ce qui est impliqué dans l'idée de réalité finie[3].

Nous sommes arrivés à un nœud de la pensée de Royce : il est bien

1. *Phil. of Loyalty*, p. 283-284, cf. aussi *Sources of Religious Insight*, p. 253.
2. *Id.*, p. 284-285.
3. Il ne faudrait pas croire d'ailleurs à un accord absolu sur ces questions entre Royce et Bosanquet par exemple. Ce que nous avons dit précédemment de la position de Royce sur la question de la réalité des relations suffit à montrer que seule une harmonie générale existe entre les deux doctrines.

clair en effet que cette théorie des causes perdues est à l'intersection de l'éthique et de la métaphysique. Et la théorie des rapports du temps et de l'éternité, du point de vue où nous nous plaçons, loin de pouvoir paraître se réduire à une sorte d'artifice dialectique laborieux, se révèle empreinte de ce finalisme intégral où nous avons vu la marque propre de la pensée de Royce. C'est parce que l'éthique de Royce repose sur des fondations métaphysiques solides que la question de savoir si le loyalisme ne pourrait pas être une duperie ne peut en aucune façon être prise en considération, ou à tout le moins n'est pas susceptible de nous arrêter. Toute la théorie de la connaissance telle que nous l'avons exposée dans la première partie de cette étude nous permet, en effet, de triompher des incertitudes que risque de susciter en nous le réalisme atomiste ou le criticisme abstrait auxquels nous souscrivons avant toute réflexion approfondie. La philosophie du loyalisme n'est pas une « philosophie du comme si ». Il y a, dirions-nous volontiers en un langage qui n'est pas celui de Royce, des touts concrets — et même il n'y a à la rigueur de concret que les touts ; c'est dans notre conscience même que nous trouvons le type de ces totalités réelles, de ces communautés que notre fonction, en tant que nous sommes des individus, est de vouloir et de servir. « Par là nous pouvons être sûrs que les causes sociales, les organisations sociales, les amitiés, les familles, les patries (*countries*), l'humanité même... doivent avoir le type d'unité de conscience que possèdent sous une forme fragmentaire les personnes humaines — mais doivent réaliser cette unité à un plan supérieur à celui de notre individualité humaine ordinaire [1]. »

Il est clair d'ailleurs que l'activité intellectuelle elle-même en tant qu'elle se confond avec la recherche de la vérité n'est qu'une autre manifestation de l'esprit de loyalisme [2]. La vérité elle-même est une cause — pour une grande part elle aussi une cause perdue d'avance ; elle se définit donc par rapport à une communauté non pas seulement idéale, mais réelle — à une unité supérieure et réalisée.... « Si dans un cas quelconque nos idées sont vraies effectivement, alors une semblable unité est appréhendée avec succès dans une expérience à un plan supérieur au nôtre, dans un conspectus de vie qui domine ce qui nous échappe, qui approuve notre loyalisme,

1. *Phil. of Loyalty*, p. 310.
2. « Truth seeking and loyalty are... essentially the same process of life merely viewed in two different aspects. » (*Id.*, p. 324.)

qui réalise notre volonté rationnelle et qui possède en totalité ce que nous cherchons [1] ».

C'est bien là assurément la doctrine que nous avons exposée précédemment et qui découle de la théorie des durées hiérarchisées — mais plus explicitement rapportée cette fois à une notion concrétisée de l'effort humain, de la spiritualité active qui anime une communauté véritable. La possibilité de la science repose sur ce fait que l'expérience humaine peut être traitée progressivement de telle façon qu'elle devienne de plus en plus une unité. L'individu isolé (*detached*) note le passage d'une étoile, observe un précipité dans une éprouvette, colore une préparation et l'examine au microscope, cueille des fleurs dans les champs, prend des notes dans un hôpital et contribue loyalement pour sa petite part à la totalité idéalement vérifiée et constamment croissante qu'on appelle l'expérience scientifique humaine [2]. L'étudiant est le serviteur loyal d'une cause qui n'est autre que celle de l'extension de l'expérience humaine. Et pour que cette cause soit réelle, il faut que l'unité de l'expérience humaine soit une réalité « qui ne se ramène pas à une collectivité d'observations détachées, mais forme une unité spirituelle actuelle, dont le type n'est pas celui du mécanisme, dont les relations ont une signification idéale, dont la constitution est essentiellement celle que requiert l'idéal de la vérité unifiée ». Si nous n'acceptions pas ce principe fondamental il nous faudrait reconnaître que « le loyalisme et la science travaillent l'un et l'autre sur des métaphores et sur des mythes ».

Il n'y a pas lieu de revenir sur le détail des raisons qui nous interdisent un pareil scepticisme. Encore une fois le finalisme de Royce fonde ontologiquement la philosophie du loyalisme. Ce serait donc une grave erreur que de penser que sa doctrine incline malgré tout vers une interprétation si l'on peut dire immanente des causes et tend à ne voir en elles que des principes régulateurs, des fins idéales qu'on doit se garder d'hypostasier. L'idéal qui n'est pas en même temps réel, c'est-à-dire appréhendé dans une expérience concrète, n'est toujours pour lui qu'un pur rien. Il reste fidèle à cet empirisme spéculatif qui reste un des traits dominants de sa doctrine. Et ceci suffit à éliminer également l'interprétation subjectiviste d'après

1. *Phil. of Loyalty*, p. 341-342, cf. aussi *W. James and other Essays*, p. 83.
2. *W. James other Essays*, p. 83-84.

laquelle la réalité de ma cause s'épuiserait dans l'acte par lequel je décide de croire en elle et de la servir. Ma volonté loyale intervient sans doute effectivement; elle est appelée ou doit s'apparaître comme appelée par la cause qu'elle reconnaît sans la créer. On voit assez que nous retrouvons ici les problèmes mêmes que nous avons eu l'occasion de soulever précédemment. Il n'y a pas lieu de penser, nous le répétons, que Royce à la fin de sa vie ait tendu à mettre davantage l'accent sur l'aspect proprement éthique de sa doctrine aux dépens de son ontologie : celle-ci lui est certainement apparue jusqu'au bout comme seule capable de garantir la réalité des affirmations de la conscience morale et de satisfaire ses exigences.

G. MARCEL.

(*La fin au prochain numéro.*)

NÉCROLOGIE

GASTON MILHAUD

La santé devenue fragile de notre cher et respecté collaborateur Gaston Milhaud donnait depuis longtemps des inquiétudes à ses amis. La vie lui avait d'abord souri, et il avait connu de grandes joies de famille, d'amitié, d'enseignement. Mais ses dernières années furent assombries par des deuils douloureux, par les difficultés, les tristesses, les angoisses de la guerre, et le souci de ce qui la suivrait. On le savait atteint de troubles cardiaques qui bien souvent avaient arrêté son travail, et alarmé ceux qui l'approchaient. Voici qu'il nous a été subitement enlevé, mais, chose étrange, par un autre mal qu'on ne redoutait pas. Le 1er octobre dernier, alors qu'il rentrait à Paris après quelques mois passés à la campagne, se croyant reposé, prêt à reprendre son travail personnel et tous ses cours, il a été brusquement atteint d'une embolie cérébrale à laquelle il n'a pas survécu. Il était âgé de soixante ans.

Elève de l'École normale, dans la section des sciences, agrégé de mathématiques à sa sortie de l'École en 1881, il semblait destiné à une carrière exclusivement scientifique. Mais au Havre, où il avait été nommé professeur de mathématiques élémentaires, il retrouva son camarade d'école Pierre Janet, qui y enseignait alors la philosophie. Cette rencontre exerça probablement une influence décisive sur son orientation. Les longues causeries qu'ils eurent ensemble développèrent son goût naturel pour la réflexion et la critique : et quand il fut envoyé, quelques années plus tard, comme professeur de mathématiques spéciales, au lycée de Montpellier, l'histoire et la théorie de la science le préoccupaient déjà plus que la science elle-même. Il fit aux étudiants de cette Université, dès 1892, un cours libre sur *Les origines de la science grecque*, qui parut l'année suivante en un volume et qui commença sa réputation philosophique. Bientôt après, il devenait docteur ès lettres, à la Sorbonne, avec deux thèses de

philosophie. La principale avait pour titre *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique* (1894) : elle restera l'un des monuments de la grande réaction contemporaine contre les excès du formalisme et de l'*a priori*, contre la croyance irréfléchie à la valeur absolue de « la Science » qui avaient prévalu dans la période précédente. *Le Rationnel* (1898) est un commentaire et un complément de cette critique. Peu après, il fut chargé de suppléer M. Lionel Dauriac dans la chaire de philosophie de l'Université de Montpellier, où il lui succéda en 1900. C'est cette même année qu'il publia *Les philosophes géomètres de la Grèce*, bientôt suivis par *Le positivisme et le progrès de l'esprit* (1902) et par les *Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et les modernes* (1906). Sa réputation, qui allait croissant, le fit appeler en 1909, à la Sorbonne où l'on créa pour lui une chaire d' « Histoire de la philosophie dans ses rapports avec les Sciences ». Nous avons à peine besoin de rappeler comment il justifia cet appel, et quels services il rendit aux étudiants par sa connaissance approfondie de nos grands philosophes mathématiciens : Descartes, Leibniz, Comte, Renouvier, Cournot. Ses conférences de philosophie générale, où il provoquait et dirigeait la discussion entre étudiants, avaient pour eux un attrait dont ils nous ont souvent parlé. En 1911, il publia ses *Nouvelles Études sur l'histoire de la pensée scientifique* ; une série de leçons, sur Renouvier, a paru également dans la *Revue des cours et conférences*, sans compter de nombreux articles insérés dans diverses publications. Au moment de sa mort, il venait d'achever un livre sur *Descartes savant*, qui apporte un complément de la plus haute utilité à notre connaissance du grand philosophe : on en peut juger par les chapitres qui ont déjà paru, notamment dans cette *Revue* même. Quelques jours avant sa mort, il nous écrivait pour nous annoncer le prochain envoi d'un nouveau chapitre qui, si nous ne nous trompons, devait servir d'introduction au livre. Il attendait son retour à Paris pour vérifier les notes.

Mais si brillants qu'aient été ses titres scientifiques, c'est peut-être surtout le charme et l'aménité de son caractère qu'évoque le plus fortement son souvenir dans l'esprit de ceux qui l'ont connu. Et ce charme, si discret, si délicat, cette sympathie si ouverte, cette sensibilité si intuitive et si pénétrante n'étaient encore que l'aspect le plus extérieur de sa personne A ceux qui l'approchaient davantage se révélaient, sous ces dehors de finesse aimable, la fermeté d'une âme qui formait sur les hommes et les choses des jugements solides

et la sûreté d'un caractère sur lequel on pouvait faire fond. Ce qu'il avait reconnu pour vrai, ou pour juste, il s'y tenait sans raideur, mais avec un invariable attachement. Sa critique de la science, d'ailleurs un peu atténuée au cours de sa vie, n'a jamais exclu un rationalisme décidé. Personne n'était moins enclin à déprécier le savoir au profit de la foi, ni la discipline morale au profit de l'inspiration individuelle. En rabattant les prétentions excessives de la logique pure, il en distinguait fortement la raison, et n'acceptait pas qu'on réduisît son rôle à celui d'une faculté « départementale » et subordonnée. — Le plus souvent, il n'indiquait son opinion que d'un mot. Si quelqu'un pensait autrement, il se gardait d'une contradiction précise, dont sa bienveillance aurait souffert; mais avec une intelligence pénétrante et sympathique des arguments adverses, il savait en montrer le point faible, et faire doucement reconnaître la supériorité de sa propre conviction. Il était l'antithèse vivante de ces professeurs à la mode germanique qui frappent la table du poing ou menacent l'auditeur de la voix. Peu d'esprits donnaient au même degré que lui l'impression de la puissance spirituelle, qui s'impose par sa seule lumière, sans prestige matériel et sans contrainte. A toute sa philosophie on pourrait donner pour épigraphe les deux mots qui servaient déjà de conclusion à son premier ouvrage, et qu'il opposait « aux subtilités d'analyse dont se joue la marche de l'esprit humain » : Raison et Liberté.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD.

LA « PÉDAGOGIE »

DE

ROUSSEAU

PLANS DE LEÇONS [1]

Première leçon.

A. — Le caractère idéal et abstrait de la méthode.

I. — La Méthode du Contrat. Il s'agissait de construire un plan de société qui convienne à l'homme en général; un plan fondé, par conséquent, dans la nature de l'homme. Aussi le problème fondamental consistait-il à retrouver les éléments essentiels de l'homme.

1. Durkheim, dans le classement de ses manuscrits en vue de sa fin, ajouta la note suivante, que nous avons reproduite déjà en tête du précédent travail sur Rousseau :

Rousseau. *Contrat social.* Pourrait être publié. Promis à Xavier Léon. J'y ai joint des notes sur l'*Emile* qui compléteraient le *Contrat.* Les deux thèses sont connexes et l'on ne s'en doute pas. Y aurait-il lieu de publier ces plans de leçons? On avisera.

Ceux qu'il chargea du soin de ses œuvres posthumes jugent utile de publier, même sous la forme de Plans, ses notes de leçons sur la Pédagogie de Rousseau.

Il fit ce cours deux fois à Paris.

Il tenait fort à ce côté qu'il a aperçu dans l'œuvre de Rousseau pédagogue.

Rien n'était plus faux, selon lui, que l'interprétation généralement donnée aux doctrines de Rousseau et qui fait de lui l'ancêtre de l'individualisme et de l'anarchie. — Ceci, il l'a démontré dans le travail précédemment publié.

Mais c'est encore confirmé par les doctrines pédagogiques de Rousseau. Elles prouvent à quel degré Rousseau avait le sens de la nature sociale de l'homme et de la réalité de la société, et, à ce titre, elles confirment les vues que Durkheim avait sur l'ensemble de l'œuvre.

Et ensuite, elles sont intéressantes en elles-mêmes, comme un essai de péda-

II. — Le problème de l'éducation est posé par Rousseau dans les mêmes termes. Ne se demande pas quelle est l'éducation convenable

gogie rationnelle, — le premier — à partir du principe que l'éducation forme l'homme social.

L'intérêt de ces notes de cours est donc évident.

Sous leur forme actuelle, elles donnent en effet tout l'essentiel, preuve et appareil critique de la preuve, des vues de Durkheim sur la pédagogie de Rousseau.

Elles sont facilement lisibles et suggestives. Notes de cours, elles sont d'une pensée parfaitement élaborée, organisée et agencée.

Elles sont suffisamment démonstratives, et tout le nécessaire, en textes et citations, y est.

C'est plus que du travail en élaboration. C'est du travail fini.

Un mot sur la présentation du manuscrit.

Il est, autant qu'il a été possible, une reproduction fidèle des notes et de leur disposition.

Durkheim prenait le plus grand soin d'une rédaction complète de chacune de ses leçons. Au début de son enseignement, il prenait même la peine d'écrire chaque phrase en entier. Ce n'est qu'à la fin, en pleine possession de soi, qu'il renonça à cette perte de temps et se contenta, par l'indication du thème de chaque phrase, de s'assurer — lui-même et pour lui-même — qu'il était maître du détail de sa pensée.

Il ne partait pour son cours qu'avec un résumé extrêmement bref, en général les titres de chapitres. Mais avec tous ses textes soigneusement repérés, annotés et en ordre. Il parlait sans notes, mais ne négligeait rien pour donner à l'élève la sécurité du texte original.

Les textes publiés en petit caractère étaient lus, à leur place, et doivent être lus comme ils l'étaient dans la leçon.

Nous n'avons pu retrouver l'Édition que Durkheim appelle, dans ses notes, in-12.

Nous avons collationné tous les textes avec l'Éd. de l'*Émile*, Londres, 1781, t. I.

Il y a quatre leçons. Les titres des leçons manquent, et nous avons renoncé à les reconstituer. La première est évidemment consacrée à la Méthode et aux principes de la pédagogie de Rousseau. — La deuxième à l'Éducation et la Nature. — La troisième à l'Éducation par les choses, et aux rapports qui s'ensuivent entre le Maître et l'Élève. — La quatrième, à la Conception de l'Éducation Négative et à l'application de cette théorie à l'Éducation Morale.

Les deux premières leçons n'existent que sous une seule forme. Sauf la fin de la deuxième leçon (C. Les Choses, p. 164) qui est reprise dans la deuxième rédaction de la troisième leçon.

La troisième et la quatrième leçon ont été professées sous des formes successives. — La deuxième est évidemment la seule définitive, puisque c'est à elle que se réfère le numérotage, au crayon bleu, des textes, par la main même de Durkheim. — Nous la publions donc la première.

Il avait cependant conservé le manuscrit de la première forme qu'il avait donnée à son Syllabus de Leçons. C'est qu'évidemment il pensait que son éditeur pourrait utilement s'y référer, et remplacer des indications trop brèves par des phrases empruntées à la forme primitive.

Nous avons cru devoir éditer également cette première rédaction, en annexe à la seconde, sans répéter les textes qu'on retrouvera aisément.

Les passages imprimés en italique, soit dans le texte de Durkheim, soit dans les textes de Rousseau, ont été soulignés par Durkheim. C'était ceux qu'il lisait ou développait au cours de la leçon avec une particulière attention.

pour tel pays et tel temps. Ce sont là *modalités accidentelles* qui ne tiennent pas au fond des choses et dont il faut faire abstraction.

Texte 1 : Caractère idéal et abstrait de la pédagogie de Rousseau :

« En toute espèce de projet, il y a deux choses à considérer : 1° la bonté absolue du projet; en second lieu, la facilité d'exécution. Au premier égard, il suffit pour que le projet soit admissible et praticable en lui-même que ce qu'il a de bon soit dans la nature de la chose; ici, par exemple, que l'éducation proposée soit convenable à l'homme et bien adaptée au cœur humain. La seconde considération dépend des rapports donnés dans de certaines situations : rapports accidentels à la chose, lesquels, par conséquent, ne sont point nécessaires et peuvent varier à l'infini. Ainsi telle éducation peut être praticable en Suisse et ne l'être pas en France.... Or, toutes ces appréciations particulières n'étant pas essentielles à mon sujet n'entrent pas dans mon plan. »

(*Émile*, Préface, p. IX.)

Texte 1 bis : Caractère idéal de la pédagogie :

(Lire le passage sur la mobilité des choses humaines qui suit la citation.)

« Il faut donc généraliser nos vues et considérer dans notre élève l'homme abstrait, l'homme exposé à tous les accidents de la vie humaine. »

(I, p. 17.)

C'est donc un homme qu'il s'agit d'élever.

Texte 2. — Il s'agit d'élever un homme :

« Dans l'ordre naturel, les hommes étant tous égaux, leur vocation commune est l'état d'homme, et quiconque est bien élevé pour celui-là ne peut mal remplir ceux qui s'y rapportent. Qu'on destine mon élève à l'épée, à l'église, au barreau, peu m'importe. Avant la vocation des parents, la nature l'appelle à la vie humaine. Vivre est le métier que je lui veux apprendre.

« En sortant de mes mains, il ne sera, j'en conviens, ni magistrat, ni soldat, ni prêtre : il sera premièrement homme; tout ce qu'un homme doit être, il saura l'être au besoin tout aussi bien que qui que ce soit, et la fortune aura beau le faire changer de place, il sera toujours à la sienne....

« Notre véritable étude est celle de la condition humaine. »

(*Émile*, I, p. 15 et 16.)

Toujours même besoin d'écarter l'accidentel, le variable, de trouver l'essentiel, le roc sur lequel repose la réalité humaine.

B. — De l'optimisme pédagogique de Rousseau.

I. — D'après certains textes, bien connus, l'enfant serait naturellement bon. Tout est mal qui vient de l'homme.

Texte 3 : Bonté native :

« Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme. Il force une terre à nourrir les productions d'une autre, un arbre à porter les fruits d'un autre... il bouleverse tout, il défigure tout, il aime la difformité, les monstres; il ne veut rien tel que l'a fait la nature pas même l'homme. »

(*Émile*, I, p. 1)

Est ce à dire qu'il ne faille rien faire?

« ... Sans cela » [si l'on ne dressait pas l'homme, si l'on ne contournait pas sa nature] « tout irait plus mal encore, et notre espèce ne peut pas être façonnée

à demi. Dans l'état où sont désormais les choses, un homme abandonné dès sa naissance à lui-même parmi les autres serait le plus défiguré de tous. Les préjugés, l'autorité, la nécessité, l'exemple, toutes les institutions sociales dans lesquelles nous nous trouvons submergés, étoufferaient en lui la nature, et ne mettraient rien à la place. »

(*Ibid.*)

Conséquence pédagogique. Laisser faire. L'enfant a la moralité intrinsèque. L'homme doit donc se tenir à distance de l'enfant. Le jugement de celui-ci est naturellement juste. Ne le déformons pas.

De ce point de vue, toute la discussion portera sur la question de savoir si l'enfant est parfait; s'il n'a pas de vices naturels, etc. C'est la thèse couramment prêtée à Rousseau.

II. — Mais le texte qui suit devrait faire réfléchir.

Texte 4 : Éducation. Sa puissance :

« Nous naissons faibles, nous avons besoin de forces; nous naissons dépourvus de tout, nous avons besoin d'assistance; nous naissons stupides, nous avons besoin de jugement. Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grands, nous est *donné par l'éducation.* »

(*Émile*, I, p. 5.)

Nécessité de contourner la nature. *Donc, il s'en faut que tout soit parfait en elle.*

III. — Si la pensée était celle qu'on prête à Rousseau, l'éducation devrait être réduite au minimum. On devrait laisser faire. Or, nul n'a un sentiment plus vif de la puissance et de la nécessité de l'éducation que Rousseau. L'éducation transforme la nature, la dénature.

Texte 5 : La dénaturation :

« L'homme naturel est tout pour lui : il est l'unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapports qu'à lui-même et à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier qui est le corps social. Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune, en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout. »

(*Émile*, I, p. 10, Voir Exemples.)

Pourquoi? 1°) Faiblesse de l'enfant. Équilibre des désirs et des forces. N'existe pas chez l'enfant.

Faiblesse nécessaire (voir p. 89).

Texte 5 bis : Débilité de l'enfance. Ses raisons :

« Si l'homme naissait grand et fort, sa taille et sa force lui seraient inutiles jusqu'à ce qu'il eût appris à s'en servir; elles lui seraient préjudiciables en empêchant les autres de songer à l'assister; et, abandonné à lui-même, il mourrait de misère avant d'avoir connu ses besoins. »

(*Émile*, I, p. 4.)

2°) Contradiction de l'homme naturel et de l'homme civil. Dénaturation nécessaire.

IV. — L'éducateur a donc une fin positive à poursuivre. Mettre l'enfant en harmonie avec son milieu.

Texte 6 : L'idéal :

« En quoi donc consiste la sagesse humaine ou la route du vrai bonheur? Ce n'est pas précisément à diminuer nos désirs, car s'ils étaient au-dessous de notre puissance, une partie de nos facultés resterait oisive, et nous ne jouirions pas de tout notre être. Ce n'est pas non plus à étendre nos facultés; *car si nos désirs s'étendaient à la fois* en plus grand rapport, nous n'en deviendrions que plus misérables; mais c'est à diminuer l'excès des désirs sur les facultés, et à mettre en égalité parfaite la puissance et la volonté. C'est alors seulement que toutes les forces étant en action, l'âme cependant restera paisible, et que l'homme se trouvera bien ordonné.

« *C'est ainsi que la nature qui fait tout pour le mieux* l'a d'abord institué.... Ce n'est que dans cet état primitif que l'équilibre du pouvoir et du désir se rencontre et que l'homme n'est pas malheureux. »

(I, p. 127-128.)

Texte 7 : Dénaturation. Produisant l'harmonie en nous :

« Celui qui dans l'ordre civil veut conserver la primauté des sentiments de la nature, ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs, il ne sera jamais ni homme, ni citoyen; il ne sera bon ni pour lui, ni pour les autres. Ce sera un de ces hommes de nos jours; un Français, un Anglais, un bourgeois; ce ne sera rien. »

(I, p. 11.)

Texte 8 : Ne pas imiter :

« Des parents qui vivent dans l'état civil y transportent leur enfant avant l'âge. »

(I, p. 40.)

Former l'homme social.

C. — Pourquoi il faut prendre la nature pour guide.

I. — Mais dans cette action, prendre la nature comme modèle et guide.

II. — Pourquoi? L'enfant, c'est l'homme à l'*état de nature. Avant la société*. Or, l'état de nature est un état de perfection. Non l'état de perfection absolue, mais en son genre. C'est donc un modèle, en un sens. « *Posons pour maxime incontestable que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits; il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain* » (p. 165). — Explication. Imperfections, d'où? Désirs non appropriés à nature; d'où pourraient-ils venir? Mais il n'y a pas de bonté originelle au sens positif.

III. — Voilà pourquoi la nature de l'enfant doit être respectée. Parfait? Non. Il s'agit d'élever l'enfant. Comment? Conformément à sa nature, telle qu'elle est tant qu'elle est à l'état de pureté.

Est-ce tout? Est-ce l'idéal? Non. Il dit seulement que, puisqu'il est un enfant, il faut l'élever comme tel, suivant sa nature d'enfant. Condition naturelle de l'homme à la naissance. C'est parce que c'est sa nature. « *La nature veut que les enfants soient enfants avant que d'être hommes* (p. 153). — *L'humanité a sa place dans l'ordre des choses; l'enfance a la sienne dans l'ordre de la vie humaine* (p. 126) ». Voir p. III de la préface.

Texte 9 : Chercher l'enfant dans l'enfant :

« Les plus sages... cherchent toujours l'homme dans l'enfant, sans penser à ce qu'il est avant que d'être homme.... Commencez donc par mieux étudier vos élèves; car, très assurément, vous ne les connaissez point. »

(*Émile*, Préface, p. IV.)

IV. — Cependant, pourquoi cette préférence? N'est pas le seul idéal. Pourquoi pas l'autre? — Même opposition. Est-ce que la question n'est pas tranchée par avance?

Nullement. Conciliation est possible. On a vu comment et pourquoi. Le problème se pose dans les mêmes termes pour l'éducation. Deux éducations. Nature et homme. Conciliation nécessaire.

Texte 10 : Dénaturation. En quoi elle doit consister :

« Si peut-être le double objet qu'on se propose pouvait se réunir en un seul en ôtant les contradictions de l'homme, on ôterait un grand obstacle à son bonheur. Il faudrait, pour en juger, le voir tout formé; il faudrait avoir observé ses penchants, vu ses progrès, suivi sa marche; il faudrait, en un mot, connaître l'homme naturel. Je crois qu'on aura fait quelques pas dans ces recherches après avoir lu cet écrit. »

(I, p. 14.)

Or, comment possible? L'une est stable, donnée. L'autre, mobile, dépend de nous. Première doit fournir la norme. « *Puisque le concours des trois éducations est nécessaire à leur perfection, c'est sur celle à laquelle nous ne pouvons rien qu'il faut diriger les deux autres.* » (*Emile*, p. 6.) « *C'est donc à ces dispositions primitives qu'il faudrait tout rapporter.* » (*Émile*, p. 8.)

V. — Ce qu'il y a à la base de cette doctrine. Idée que la nature physique est la seule chose [ ][1]; tout le reste variable, changeant. Ne peut fournir de principe stable de conduite. Education essentielle. C'est tout l'homme.

VI. — Importance du principe. — On a dit quelquefois que la nouveauté de la Pédagogie de Rousseau est son caractère psychologique. Vrai. Étude de l'enfant. Mais caractère dérive, et dérive d'un principe plus général et plus important.

1. Mot illisible.

Que faut-il pour que pédagogie prenne caractère scientifique? Qu'elle s'appuie sur quelque science. *Ce qui est science* : étude objective d'une réalité donnée. Par là, garantie contre impressions personnelles. Critère objectif.

Jusqu'à présent, pédagogie manquait à cette condition. Traduisait sentiments, aspirations. Montaigne. Rabelais. Raisons pour faire figure d'arguments. *Rien à étudier.*

Rousseau. Ne pas exagérer. Part de la passion, de l'influence du milieu. Mais voici cependant émise l'idée que *l'éducation, pour être normale, doit reproduire un modèle donné dans la réalité.* Plus construction, puisque quelque chose à connaître. Se référer au donné, mis au-dessus de fantaisie.

Amorce de la science. Critique de l'idée de nature. Très *a priori.* Cependant, en principe, étalon objectif.

VII. — Contre-coup psychologique. Psychologie abstraite et artificielle. Ce n'est même pas assez dire. Marche de la nature.

Principe de l'Encyclopédie.

Deuxième leçon.

A. — Qu'est-ce que la nature nous enseigne sur l'éducation?

I. — Retour sur le principe. Deux Éducations. Éducation par la nature. Éducation par l'homme. La première est le prototype; pourquoi? — *Est-ce simplement impossibilité?* Autre raison. Si cette éducation ne peut être changée, c'est qu'elle est fondée dans la nature des choses. Est donc parfaite en son genre. *On a ainsi un modèle.*

Importance de ce principe. Le modèle n'est pas arbitraire. Il y a quelque chose à connaître, à observer. Matière d'une science sur laquelle s'appuie la pédagogie. Par suite, pédagogie devient moins exclusivement une construction subjective et sentimentale.

II. — Qu'est-ce que la nature nous apprend sur la manière d'élever? *1re Règle.* Elle nous apprend qu'il y a un certain nombre de besoins fondamentaux qui ne demandent pour être satisfaits qu'à pouvoir se développer librement. Spectacle, quand est laissée à elle-même, d'une libre expansion de l'activité. *Animal.* Imitons-le. Laissons faire. D'où la règle de liberté qui est à la base de tous les conseils du 1er Livre. *Point de maillot. Point de lisières.*

Texte 1. — Pas gêner les mouvements :

« Au moment que l'enfant respire en sortant de ses enveloppes, ne souffrez pas qu'on lui en donne d'autres qui le tiennent plus à l'étroit. Point de têtières, point de bandes, point de maillot.... Quand il commence à se fortifier, laissez-le ramper par la chambre; laissez-lui développer, étendre ses petits membres, vous les verrez se renforcer chaque jour. »

(I, p. 72.)

Guérison spontanée par la nature. Point de médecin.

Texte 2. — Guérison spontanée, Pas de médecin :

« Faute de savoir se guérir, que l'enfant sache être malade; cet art supplée à l'autre, et souvent réussit beaucoup mieux : c'est l'art de la nature. Quand l'animal est malade, il souffre en silence et se tient coi; or, on ne voit pas plus d'animaux languissants que d'hommes.... On me dira que les animaux vivant d'une manière plus conforme à la nature, doivent être sujets à moins de maux que nous. Hé bien, cette manière de vivre est précisément celle que je veux donner à mon élève : il en doit donc tirer le même profit. »

(I, p. 57.)

III. — Mais en face de cette règle, il y en a une qui, sous certains rapports, est l'opposée. — *Rappel du Contrat.* Pour que l'être civil soit naturel, il faut sentir force morale, comparable à forces physiques, au-dessus de lui. Nécessaire, inéluctable, le limite, l'arrête.

Même sentiment doit être donné par l'éducation. *Le joug de la nécessité.*

Texte 3. — Le sentiment de la nécessité :

« Qu'il (l'enfant) sente de bonne heure sur sa tête altière le dur joug que la nature impose à l'homme, le pesant joug de la nécessité, sous lequel il faut que tout être fini ploie; qu'il voie cette nécessité dans les choses, *jamais dans le caprice des hommes*; que le frein qui le retient soit la force et non l'autorité. »

(I, p. 161.)

Texte 4. — Nécessité :

« O homme.... Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres, rien ne t'en pourra faire sortir; ne regimbe pas contre la dure loi de la nécessité, et n'épuise pas à vouloir lui résister des forces que le Ciel ne t'a point données pour étendre ou prolonger ton existence, mais seulement pour la conserver comme il lui plaît et autant qu'il lui plaît. »

(I, p. 36.)

IV. — Pourquoi? L'idéal pour tout être, adaptation à son milieu. Équilibre entre besoins et moyens, facultés et désirs. C'est le vrai pouvoir, la vraie force, condition du vrai bonheur.

Texte 5. — L'idéal. — Forces :

« Quand on dit que l'homme est faible, que veut-on dire ? Ce mot de faiblesse indique un rapport, un rapport de l'être auquel on l'applique. Celui dont la force passe les besoins, fût-il un insecte, un ver est un être fort; celui dont les besoins passent la force, fût-il un éléphant, un lion; fût-il un conquérant, un héros, fût-il un dieu, c'est un être faible.... L'homme est très fort quand il se contente d'être ce qu'il est; il est très faible quand il veut s'élever au-dessus de l'humanité. »

(I, p. 129.)

Texte 6. — L'idéal :
« Un être sensible dont les facultés égaleraient les désirs serait un être absoument heureux. »

(I, p. 127.)

Mais que suppose cet équilibre? Que l'être ne se développe pas sans terme, s'arrête ou est arrêté. Idée de la borne, de la limite infranchissable. « *Le monde réel a ses bornes, le monde imaginaire est infini* » (p. 129). Cet équilibre se réalise naturellement chez l'animal. Partout dans la nature. Est donc aussi dans la destinée de l'homme. Mais plus difficile à réaliser. *A des facultés superflues, virtuelles.*

Texte 7. — Facultés virtuelles :
« Tous les animaux ont exactement les facultés nécessaires pour se conserver. L'homme seul en a de superflues. N'est-il pas bien étrange que ce superflu soit l'instrument de sa misère? »

(I, p. 130.)

Texte 8. — Les facultés virtuelles (Absence de borne) :
« [La nature] a mis toutes les autres [celles qui ne sont pas actuellement nécessaires] comme en réserve au fond de son âme [de l'homme] pour s'y développer au besoin.... Sitôt que ces facultés virtuelles se mettent en action, l'imagination, la plus active de toutes, s'éveille et les devance. »

(I, p. 128.)

A l'état de nature, elles sommeillent. Mais qu'un rien les réveille. S'étendent au delà du donné. Anticipation. Désadaptation. Et alors, on ne sent plus la limite.

Imagination.

Texte 8 bis. — « C'est l'imagination qui étend pour nous la mesure des possibles soit en bien soit en mal, et qui par conséquent excite et nourrit les désirs par l'espoir de les satisfaire. Mais l'objet qui paraissait d'abord sous la main fuit plus vite qu'on ne peut le poursuivre; quand on croit l'atteindre, il se transforme et se montre au loin devant nous. Ne voyant plus le pays déjà parcouru, nous le comptons pour rien; celui qui reste à parcourir s'agrandit, s'étend sans cesse; ainsi l'on s'épuise sans arriver au terme; et plus nous gagnons sur la jouissance, plus le bonheur s'éloigne de nous. »

(I, p. 128.)

V. — Qu'en résulte-t-il? Rien ne peut plus nous satisfaire. Ne savons qu'inventer. — Et puis, quoi que nous fassions, sommes limités. Le monde ne nous cède pas. D'où une sensation de surprise douloureuse.

Texte 9. — Utilité du sentiment de résistance :
« Accoutumés à voir tout fléchir devant eux, quelle surprise en entrant dans le monde, de sentir que tout leur résiste et de se trouver écrasés du poids de cet univers qu'ils pensaient mouvoir à leur gré! »

(I, p. 151.)

(Or, pour cela, il faut qu'ils soient en présence des choses.)

VI. — Mais la limitation, la résistance implique souffrance. Mais d'abord la souffrance est dans la nature.

Texte 10. — L'endurcissement. Éducation négative :
« Observez la nature et suivez la route qu'elle vous trace. Elle exerce continuellement les enfants; elle endurcit leur tempérament par des épreuves de toute espèce; elle leur apprend de bonne heure ce que c'est que peine et douleur .... Presque tout le premier âge est maladie et danger. »
(I, p. 32.)

Texte 12. — Nécessité de la douleur. Elle est dans la constitution de l'homme :
« Concevez-vous quelque vrai bonheur possible pour aucun être hors de sa constitution? et n'est-ce pas sortir l'homme de sa constitution que de vouloir l'exempter également de tous les maux de son espèce? »
(I, p. 148.)

D'ailleurs, la douleur, la résistance quand on la sent nécessaire, n'irrite pas, n'impatiente pas. *Est acceptée.*

Texte 11. — Sentiment de la nécessité. Produit l'apaisement :
« .... Il est dans la nature de l'homme d'endurer patiemment la nécessité des choses, mais non la mauvaise volonté d'autrui. Ce mot, *il n'y en a plus*, est une réponse contre laquelle jamais enfant ne s'est mutiné, à moins qu'il ne crût que c'était un mensonge. »
(I, p. 162.)

Ce qu'il y a à la base de l'idée. Ce qui est nécessaire est fondé. Ce qui est fondé ne peut être mauvais. — Même la nécessité de la mort. Textes p. 131 et 133. — Sentiment obscur, peu rationnel de cette légitimité de ce qui est nécessaire.

VII. — *Aspect peu connu de la doctrine de Rousseau.* Ce qu'on y voit d'ordinaire. — Autre sentiment. Autre principe. Comment se concilient. La vraie liberté : faire ce qu'on peut. Donc implique la sensation de l'impossible.

Reste pourtant que c'est d'une tout autre liberté qu'il s'agit. Liberté contenue; limitée. Notion de limitation lui est essentielle. *Discipline sévère.* Méprise sur Rousseau.

B. — Comment donner ce sentiment? Par les hommes?

I. — Quelles forces opposer? — Volonté des hommes? Commandement? Obéissance? — *Mais alors, pas de nécessité. Car volonté arbitraire.* Commander = réclamer l'acte parce qu'on commande, non parce que nécessaire. *Ce qui est voulu peut n'être pas voulu.* Contingence. Dès que l'enfant se sent en face d'une volonté comme telle, peut en triompher. — Moyen de faire plier.

II. — D'ailleurs au nom de quoi commandent les volontés? Au nom de l'opinion. Or l'opinion n'exprime pas les choses telles qu'elles sont. Les dénature. Chose artificielle. Mort. Maladie.

Texte 13. — L'opinion :
« Ôtez la force, la santé, le bon témoignage de soi, tous les biens de cette vie sont dans l'opinion; ôtez les douleurs du corps et les remords de conscience, tous nos maux sont imaginaires. »

(I, p. 129.)

Texte 14. — L'origine du mal :
« Nos maux moraux sont tous dans l'opinion. »

(I, p. 132.)

Même la maladie. C'est l'idée que c'est une maladie qui fait notre tourment. — A plus forte raison, pour la mort.
« Vis selon la nature, sois patient et chasse les médecins; tu n'éviteras pas la mort, mais tu ne la sentiras qu'une fois, tandis qu'ils la portent chaque jour dans ton imagination troublée, etc.... »

(I, p. 132.)

III. — Cependant il y a les préceptes de la morale. Mais l'enfant ne peut en avoir l'idée. Pourquoi. Est connu par la raison, mais la raison n'est pas dans l'enfant.

Texte 15. — Moralité et raison.
« La raison seule nous apprend à connaître le bien et le mal. La conscience, qui nous fait aimer l'un et haïr l'autre, quoique indépendante de la raison, ne peut donc se développer sans elle. Avant l'âge de raison, nous faisons le bien et le mal sans le connaître, et il n'y a point de moralité dans nos actions (quoiqu'il y en ait quelquefois dans le sentiment des actions d'autrui qui ont rapport à nous). »

(I, p. 94.)

Mettre la charrue avant les bœufs.

Texte 16. — Raison à la fin :
« Le chef-d'œuvre d'une bonne éducation est de faire un homme raisonnable et l'on prétend élever un enfant par la raison! C'est commencer par la fin, c'est vouloir faire l'instrument de l'ouvrage. Si les enfants entendaient raison, ils n'auraient pas besoin d'être élevés. »

(I, p. 155.)

Neutre moralement. Alors ne comprend pas la raison des ordres. Ne pourra pas s'y soumettre de son plein gré. Obéissance extérieure. (Texte de la p. 156.) *Idées fausses.*

IV. — Pas d'ordres au sens propre. Pas invoquer d'autorité. Par suite, proscription des mobiles ordinaires. La discipline dans l'émulation. Tout cela est artificiel.

Texte 18. — Proscription des mobiles ordinaires (émulation, crainte) :
« Il est bien étrange que, depuis qu'on se mêle d'élever des enfants, on n'ait imaginé d'autre instrument pour les conduire que l'émulation, la jalousie,

l'envie, la vanité, l'avidité, la vile crainte, toutes les passions les plus dangereuses,... les plus propres à corrompre l'âme. »

(I, 163.)

C. — Les choses[1].

I. — Seules, les choses peuvent donner le sentiment de nécessité. Parce que seules, elles sont soumises à des lois nécessaires. — Ici, rien d'arbitraire. Elles sont ce qu'elles sont. (Texte[2].)

Ici, plus de volonté capricieuse. Le possible et l'impossible. (Texte [3].) *La force des choses.*

II. — Choses connues par sensations. Donc, l'élever dans un milieu purement sensible. — En accord avec sa nature d'enfant. N'a que des sensations. (Texte[4].)

III. — Grande nouveauté. — Principe de l'éducation jusqu'alors. Les hommes. On élève l'homme par l'homme.

Principe renversé. L'élever par les choses. *Choses mises jusqu'ici hors du monde moral. Le sont encore en un sens.* Cependant contribuent à préparer l'homme moral. Propédeutique essentielle. *Sentiment indispensable vient de là.* Pour être initié dans le monde moral. N'en vient pas.

Pourquoi? C'est que l'homme moral est parent de la nature.

Troisième leçon : Forme définitive.

A. — La dépendance des choses.

I. — Aspect peu connu de la doctrine. — *Libéralisme.* — Nécessité d'une discipline, d'une contention. Pas d'infini. Limitation. Désirs bornés. — Équilibre.

II. — Mais *par quoi?* Volontés ? *Contingentes.* Dépendance contre nature. *Pourquoi une volonté à une volonté?*

Spectacle de la nature. — Tout ce qui est fini s'arrête. Ne peut pas faire autrement. Pas de choix : lois inflexibles.

III. — Retour sur le *Contrat social*[5].

1. Ce 3e développement de la 2e leçon se retrouve dans la 3e leçon, en particulier dans la rédaction définitive, dans le 1er paragraphe intitulé : la Dépendance des choses.
2. Le texte indiqué manque, mais est évidemment le texte 6 p. 165.
3. Le texte manque, évidemment p. 165 également.
4. Le texte manque, évidemment *Emile*, I, p. 155 et 164.
5. Cf. *Rev. de Métaphysique et de Morale*, t. XXV, p. 21.

IV. — *Pas d'ordre; pas d'obéissance.*

Texte 1 : Pas d'obéissance :
« Qu'il ne sache ce que c'est qu'obéissance quand il agit, ni ce que c'est qu'empire, quand on agit pour lui. »

(I, p. 143.)

Pas de leçons verbales.

Texte 2 : Pas de leçons :
« Ne donnez à votre élève aucune espèce de leçon verbale, il n'en doit recevoir que de l'expérience. »

(I, p. 164.)

Pas d'action de l'enfant sur le maître.

Texte 3 : Ni obéissance ni commandement. Nécessité :
« Votre enfant ne doit rien obtenir parce qu'il le demande, mais parce qu'il en a besoin; ni rien faire par obéissance, mais seulement par nécessité : ainsi les mots d'obéir et de commander seront proscrits de son dictionnaire, encore plus ceux de *devoir* et d'*obligation*; mais ceux de force, de nécessité, d'impuissance et de contrainte y doivent tenir une grande place. »

(I, p. 159.)

Donc, pas de *châtiment.*

Texte 4 : Pas de châtiment :
« .... qu'il ne faut jamais infliger aux enfants le châtiment comme châtiment, mais il doit toujours leur arriver comme une suite naturelle de leur mauvaise action. »

(I, p. 192.)

[Application au mensonge.]

D'ailleurs pas de moralité.

Texte 5 : Dépourvu de toute moralité dans ses actions, il ne peut rien faire qui soit moralement mal, et qui mérite ni châtiment ni réprimande. »

(I, p. 164.)

V. — Mais alors, où chercher la force qui arrête et contienne? — Dans les choses. *Agissent nécessairement; impersonnellement.* N'obéissent à aucune volonté personnelle. C'est donc *d'elles seules que doit émaner cette première éducation. — La force des choses.*

Sens de ce qui est possible ou impossible.

Texte 6 : La force des choses :
« Il ne faut point se mêler d'élever un enfant quand on ne sait pas le conduire où l'on veut par les seules lois du possible et de l'impossible. »

(I, p. 163.)

Limites naturelles des choses. — *Sens de la nécessité.*

Texte 7 : Force, non autorité :
« .... Qu'il sente de bonne heure, sur sa tête altière, le dur joug que la nature impose à l'homme, le pesant joug de la nécessité, sous lequel il faut

que tout être fini ploie; *qu'il voie cette nécessité dans les choses, jamais dans le caprice des hommes; que le frein qui le retient soit la force, non l'autorité.* »

(I, p. 161.)

Obstacles physiques.

Texte 8 : La dépendance des choses :

« Maintenez l'enfant dans la seule dépendance des choses, vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation. N'offrez jamais à ses volontés indiscrètes que des obstacles physiques ou des punitions qui naissent des actions mêmes, et qu'il se rappelle dans l'occasion; sans lui défendre de mal faire, il suffit de l'en empêcher. L'expérience ou l'impuissance doivent seules lui tenir lieu de loi. »

(I, p. 143.)

VI. — Pas de punitions comme telles.

Texte 9 : Pas de châtiment :

« ..... ne lui infligez aucune espèce de châtiment, car il ne sait ce que c'est qu'être en faute; ne lui faites jamais demander pardon, car il ne saurait vous offenser. Dépourvu de toute moralité dans ses actions, il ne peut rien faire qui soit moralement mal et qui mérite ni châtiment ni réprimande. »

(I, p. 164.)

Ce que c'est. *Frein accepté parce que résulte de la nature des choses.* Par quoi les remplacer? *Conséquences physiques de l'acte.* — *Méthode* des conséquences naturelles.

VII. — Autorité niée de cette première éducation. — Caractère *sui generis* qui impose le respect et l'obéissance. Agir par respect pour l'autorité. — Idée explicitement niée par Rousseau.

De toute éducation? De toute la vie sociale et morale? Non. *S'agit de la première. Autorité viendra ensuite.* Autorité de la loi. Mais devra être modelée sur cette action des choses, c'est-à-dire sur nécessité physique. Nécessité, forme première d'obligation.

Nécessité de cet ordre pour que sentiment de l'autorité soit normal.

VIII. — Comparaison avec Spencer. Celui-ci nie toute discipline. Toute contention. Sens de l'utile et du nuisible. *Pas de contrainte.* S'adresser à l'intérêt.

Rousseau sent discipline indispensable. Sentiment vivant, partout présent. Contention. *Effort sur soi.* Sorte de moralité.

Contestable que moralité puisse se former ainsi. Mais sens de la moralité. Sens de l'autorité. — *Et même caractère de généralité* et d'impersonnalité vraies de l'autorité morale. La règle. Kant et Rousseau. — *Mais caractère impératif non moins nécessaire.* Commandement impersonnel.

B. — Rapports du maître et de l'élève.

I. — Donc, devra vivre dans un milieu de choses. *Par conséquent sensible.* — D'ailleurs d'accord avec sa nature d'enfant. Homme à l'état de nature.

Texte 10 : Milieu sensible :

« Faites que tant qu'il n'est frappé que des choses sensibles, toutes ses idées s'arrêtent aux sensations ; faites que de toutes parts il n'aperçoive autour de lui que le monde physique : sans quoi, soyez sûr qu'il ne vous écoutera point du tout, ou qu'il se fera du monde moral dont vous lui parlez des notions fantastiques que vous n'effacerez de la vie. »

(I, p. 155.)

II. — *Mais alors, pas de maître?* Pas d'action? — Erreur d'interprétation. *Pas d'action directe.* Mais toute action n'est pas interdite. — Maître *dispose des choses; est derrière elles;* en dispose légitimement.

Puissance considérable. Maître peut s'imposer, non par ordre, mais en faisant agir les choses.

Texte 11 : Le maître et les choses :

« Qu'il (l'élève) croie toujours être le maître et que ce soit vous qui le soyez. Il n'y a point d'assujettissement si parfait que celui qui garde l'apparence de la liberté; on captive ainsi la volonté même. Le pauvre enfant qui ne sait rien, qui ne peut rien, qui ne connaît rien, n'est-il pas à votre merci? Ne disposez-vous pas, par rapport à lui, de tout ce qui l'environne? N'êtes-vous pas le maître de l'affecter comme il vous plaît?... Sans doute, il ne doit faire que ce qu'il veut, mais il ne doit vouloir que ce que vous voulez qu'il fasse; il ne doit pas faire un pas que vous ne l'ayez prévu; il ne doit pas ouvrir la bouche que vous ne sachiez ce qu'il va dire. »

(I, p. 250.)

Avec cela, on peut faire ce qu'on veut.

Texte 12 : Puissance du maître par la force des choses :

(L'important est de donner l'impression de la force des choses.)

« La sphère de l'un et de l'autre (du possible et de l'impossible) lui étant également inconnue, on l'étend, on la resserre autour de lui comme on veut. On l'enchaîne, on le pousse, on le retient avec le seul lien de la nécessité, sans qu'il en murmure; on le rend souple et docile par la seule force des choses, sans qu'aucun vice ait l'occasion de germer en lui. »

(I, p. 163.)

III. — Par là s'expliquent les prétendues contradictions. *La comédie des vitres brisées.* — Pas de contradiction en réalité. Faire sentir *la force des choses, les présenter dans l'ordre qui convient, pour qu'elles produisent l'action* qui est en elles, ne viole pas le principe. Ce sont les choses qui agissent. C'est leur leçon qui forme.

IV. — Mais où trouver un milieu approprié? Difficile.

Texte 13 : Le théâtre de la première éducation :
(Alors le placer dans l'isolement.)
« Mais où placerons-nous cet enfant pour l'élever comme un être insensible, comme un automate? Le tiendrons-nous dans le globe de la lune, dans une île déserte? L'écarterons-nous de tous les humains?...
« ... Je sens ces difficultés, j'en conviens; peut-être sont-elles insurmontables. Mais toujours est-il sûr qu'en s'appliquant à les prévenir, on les prévient jusqu'à un certain point. Je montre le but qu'il faut qu'on se propose; je ne dis pas qu'on y puisse arriver; mais je dis que celui qui en approchera davantage aura le mieux réussi. »

(I, p. 171-172.)

Le village. Pas de société.

Théâtre de l'éducation :
« Vous ne serez point maître de l'enfant si vous ne l'êtes de tout ce qui l'entoure.

(I, p. 173.)

Théâtre de l'éducation :
« Au village, un gouverneur sera beaucoup plus maître des objets qu'il voudra présenter à l'enfant; sa réputation, ses discours, son exemple auront une autorité qu'ils ne sauraient avoir à la ville; étant utile à tout le monde, chacun s'empressera de l'obliger, d'être estimé de lui, de se montrer au disciple tel que le maître voudrait qu'on fût en effet. »

(I, p. 175.)

V. — Cependant principe ne peut pas être absolu. Enfant demande au maître. Maître répond. Rapports inévitables. Que seront-ils?

VI. — Même principe. Pas maître qui parle; choses par sa bouche. — Pas l'élève qui doit être écouté; nature des choses. Ne pas céder parce qu'il désire; mais parce que désir fondé dans nature des choses. Exigent condescendance. Besoin.

Texte 14 :
(Donc c'est le besoin, c'est-à-dire la nature des choses qui doit dicter la conduite de l'éducateur.)
« N'accordez rien à ses désirs parce qu'il le demande; mais parce qu'il en a besoin. Qu'il ne sache ce que c'est qu'obéissance quand il agit, ni ce que c'est qu'empire quand on agit pour lui. Qu'il sente également sa liberté dans ses actions et dans les vôtres. »

(I, p. 143.)

Et comme ce sont les choses qui parlent, maître doit parler comme choses. *Manifestations de sa volonté doivent avoir caractère de manifestations naturelles. — Nécessité.*

Efficacité du lien de nécessité :
« On l'enchaine, on le pousse, on le retient avec le seul lien de la nécessité, sans qu'il en murmure; on le rend souple et docile par la seule force des choses, sans qu'aucun vice ait l'occasion de germer en lui. »

(I, p. 163.)

Irrévocabilité.

Ne pas céder aux pleurs — mais au besoin :

« Si le besoin l'a fait parler, vous devez le savoir et faire aussitôt ce qu'il demande; mais céder quelque chose à ses larmes, c'est l'exciter à en verser, c'est lui apprendre à douter de votre bonne volonté, et à croire que l'importunité peut plus sur vous que la bienveillance. »

(I, p. 145.)

Mur d'airain.

Texte 15 : Volonté, mur d'airain :

« Ce dont il doit s'abstenir, ne le lui défendez pas, empêchez-le de le faire, sans explications, sans raisonnements; ce que vous lui accordez, accordez-le à son premier mot, sans sollicitations, sans prières, surtout sans condition... mais que tous vos refus soient irrévocables, qu'aucune importunité ne vous ébranle, que le *non* prononcé soit un mur d'airain contre lequel l'enfant n'aura pas épuisé cinq ou six fois ses forces, qu'il ne tentera plus de le renverser. »

(I, p. 161.)

VII. — Grande nouveauté. — Jusqu'à présent, éducation de l'homme par l'homme. — Exclusion de la nature. Le matériel et le spirituel.

Principe renversé. Choses. *Ont encore en un sens leur caractère ancien.* Pas domaine de moralité. Mais préparent à former moralement. Propédeutique essentielle. *Sentiment indispensable vient d'elles* (discipline, modération). — *Devra se modifier;* prendre forme nouvelle. *Mais pour se transformer, doit être.* Ne peut se former qu'à l'école des choses.

Pourquoi? *Homme civil à l'image de l'homme naturel.*

C. — Éducation négative.

I. — Comment qualifier cette éducation? — Négative? On l'a dit. Rousseau se sert de l'expression.

« La première éducation doit donc être purement négative. »

Pourquoi[1]?

II. — Plus généralement en ce que nie l'action de l'homme. D'où négation de la morale.

III. — Mais cette morale négative a une valeur positive.

1. Nous ne reproduisons pas les textes donnés p. 173, qu'on trouvera au 1er paragraphe de la 4e leçon (Forme définitive).

Première forme, non définitive de la troisième leçon.

A. — La dépendance des choses.

I. — Rappel du principe. Il faut que l'homme se sente contenu, arrêté. Un frein lui est nécessaire. *Pourquoi?* Condition de l'équilibre qui est condition du bonheur. — Mais *par quoi?* Volontés humaines? Forces physiques. Pour que résistances soient acceptées, il faut que soient senties nécessaires. Légitimes parce que fondées dans la nature des choses. La force des choses exprime leur nature.

Volontés humaines doivent être écartées. *Contingentes.* Ou elles ne font que réclamer ce que réclament les choses, et inutiles. Ou elles s'y surajoutent, et elles les altèrent. Superposent au monde réel un monde de fictions, d'imaginations. Opinion. — La morale?

II. — Restent donc les choses. Seules peuvent donner le sentiment de nécessité. Soumises à des lois nécessaires. *Inflexibles.* — *Rien d'arbitraire : sont ce qu'elles sont.* Leur action découle de leur nature. (Texte[1].)

Ce qui l'arrête, c'est le sentiment de l'impossible. (Texte.) *Et cette contention est acceptée.* Source d'une discipline spontanée. (Texte.)

III. — Point d'ordres. Point de commandement Point d'obéissance. (Texte.) — Plus généralement pas de *leçons verbales. Choses parlent.* (Texte.)

Par suite, *pas de punition* comme telle. Ce qu'elle est. Pas de place pour elle. 1° Pas d'ordre. 2° Pas de moralité. — Remplacée par les conséquences naturelles de l'acte. (Texte.)

IV. — C'est l'idée d'autorité qui est niée. Définir l'idée. Caractère *sui generis* qui impose le respect et l'obéissance. Agir par respect pour une autorité. Autorité de la règle et de la personne.

Rousseau explicite cette conséquence de sa doctrine (Texte).

V. — Mais les choses ne sont connues que par la sensation. Donc,

1. Les textes se trouvent déjà dans la précédente rédaction de la même leçon.

doit vivre dans un milieu purement sensible. — Est conforme à sa nature d'enfant. N'est pas mûr pour le monde moral. (Texte.)

B. — Le rôle du maître et rapports avec l'élève.

I. — Mais alors point de maître ou témoin ? Non. Ce qui est défendu, c'est l'action directe. Non toute action. Maître dispose des choses. Est derrière elles. Puissance considérable. (Texte.)

C'est là ce qui *explique les prétendues contradictions*. La comédie du jardinier ; des vitres brisées.

II. — C'est même cette raison qui détermine quel doit être le théâtre de cette première éducation. *Problème difficile*. (Texte.) *C'est le village*. Pourquoi ? (Texte.)

III. — Cependant Rousseau sent bien que le principe ne peut être absolu. *Enfant demande au maître*. Maître répond. Rapports directs inévitables. Que seront-ils ?

IV. — Réglés d'après même principe. Les choses étaient l'intermédiaire entre élève et maître. Maintenant maître exprime choses. Ce n'est pas le maître qui doit parler. Choses par sa bouche. *Ce n'est pas l'élève qui doit être écouté* ; nature des choses. *Ne pas céder ou résister parce qu'il plaît, ou parce qu'il demande*. Mais parce que les choses imposent la condescendance. *Besoin*. (Textes.)

Et comme c'est la nature qui parle, il faut que les manifestations de la volonté du maître aient tout le caractère de manifestations naturelles. Nécessaire. Irrévocable. Mur d'airain. (Textes.)

Toujours le même principe. Contrat Social.

V. — Grande nouveauté. — Jusqu'à présent, instrument unique de l'éducation : l'homme. On élève l'homme par l'homme. *Développer. Pas de nature.*

Principe renversé. Choses. — Jusqu'ici mises hors du monde moral. Opposition du spirituel et du matériel. — *Choses ont encore en un sens ce caractère*. Pas de moralité. Mais préparent à faire l'homme moral. *Propédeutique essentielle. Sentiment indispensable* vient de lui. *Sentiments de la discipline, de l'équilibre, de l'ordre moral.*

Importé de l'état de nature dans le monde moral. — Comment

possible? C'est que l'homme moral est parent de l'homme à l'état de nature. Celui-ci est le modèle.

C. — La conception de l'éducation négative.

I. — Cette éducation est-elle négative? — Rousseau se sert de cette expression. (Textes[1].)

II. — Elle est vraie en un sens. — Exclusion de l'homme et de la société. Ni les opinions. (Texte.) Ni la morale. — *Morale toute négative.*

III. — Mais cette morale négative a une valeur positive. C'est la partie essentielle de la morale. (Textes.) Pourquoi. État d'innocence. Morale négative. Donc doit être aussi la vertu par excellence. Conception de la vie sociale : individus ne se lésant pas; n'empiétant pas. Pas de fusion, pas de communion.

Mode de votation.

IV. — Plus généralement, l'action des choses a un effet positif. Elle préforme. Elle constitue la partie principale de l'éducation. (Texte.) Pourquoi? C'est que l'homme à l'état naturel est la base de l'homme moral et civil et que tout dépend des fondations. — L'un reproduit l'autre. Retour sur les deux éducations. D'où grande importance de la première éducation, et du premier âge. (Texte.)

V. — Tout ce qui précède contient l'essentiel de la doctrine. Le reste est beaucoup moins original et profond. Serons plus brefs.

Quatrième leçon : Forme définitive.

A. — La conception de l'éducation négative.

I. — Résumé de ce qui précède. S'agit de première éducation. — Le maître, ce sont les choses. D'elles se dégage l'action éducative. Effacement du maître.

II. — *Comment la qualifier?* Est positive, si transmission d'idées et

1. Les textes se trouvent dans la forme définitive de la 4e leçon, aux paragraphes A et B.

sentiments. Ici aucune. Maître s'abstient. — A distance. *Pas d'action informatrice.* — Donc négative.

Texte 1 : Éducation négative :

« La première éducation doit donc être purement négative. [Pourquoi?] Elle consiste non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice et l'esprit de l'erreur. Si vous pouviez ne rien faire et ne rien laisser faire; si vous pouviez amener votre élève sain et robuste à l'âge de douze ans, sans qu'il sût distinguer sa main droite de sa main gauche, dès vos premières leçons, les yeux de son entendement s'ouvriraient à la raison. »

(I, p. 168.)

Texte 2 : Expectative :

« Pour former cet homme rare, qu'avons-nous à faire? Beaucoup, sans doute; c'est d'empêcher que rien ne soit fait. Quand il ne s'agit que d'aller contre le vent, on louvoie; mais si la mer est forte et qu'on veuille rester en place, il faut jeter l'ancre. »

(I, p. 14.)

III. — Expression vraie en un sens. Quelque chose d'éliminé, nié; homme. — Société. — *Pas de transmissions. Opinions éliminées.*

Texte 3 : Éducation négative :

Il s'agit de « garantir l'arbrisseau naissant du choc des opinions humaines ».

(*Emile*, I, p. 3.)

Caractère négatif très accusé en ce qui concerne la morale.

Texte 4 : L'enfant doit rester étranger au monde moral — (C'est le vice introduit) — ne doit connaître que le monde physique :

« Avant l'âge de raison, l'on ne saurait avoir aucune idée des êtres moraux ni des relations sociales; il faut donc éviter autant qu'il se peut, d'employer des mots qui les expriment, de peur que l'enfant n'attache d'abord à ces mots de fausses idées qu'on ne saura point, ou qu'on ne pourra plus détruire. La première fausse idée qui entre dans sa tête est en lui le germe de l'erreur et du vice; c'est à ce premier pas qu'il faut surtout faire attention. *Faites que, tant qu'il n'est frappé que des choses sensibles, toutes ses idées s'arrêtent aux sensations; faites que, de toutes parts, il n'aperçoive autour de lui que le monde physique* : sans quoi, soyez sûr qu'il ne vous écoutera point du tout, ou qu'il se fera du monde moral, dont vous lui parlez, des notions fantastiques que vous n'effacerez de la vie. »

(Comparaison avec Descartes.)

(I, p. 154.)

IV. — Mais d'abord, *morale négative a valeur positive.* Partie essentielle de la morale.

Texte 5 : Importance de la morale négative :

« La seule leçon de morale qui convienne à l'enfance... est de ne jamais faire de mal à personne. Le précepte même de faire du bien, s'il n'est subordonné à celui-là, est dangereux, faux, contradictoire. Qui est-ce qui ne fait pas du bien? tout le monde en fait, le méchant comme les autres; il fait un heureux aux dépens de cent misérables.... Les plus sublimes vertus sont négatives : elles sont aussi les plus difficiles, parce qu'elles sont sans ostentation, et au-dessus même de ce plaisir si doux au cœur de l'homme, d'en renvoyer un autre content de nous. »

(I, p. 203.)

Pourquoi? L'homme à l'état de nature vit dans l'innocence. C'est que sont à l'état insulaire[1]. Pas de société; ni de mal. Donc, morale par excellence.

Transporter ce point de vue dans l'état social : hommes ne lésant pas; n'empiétant pas; respectant limites. — Contrat social. — Pas de fusion ni de communion. Relations toutes négatives.

La manière de voter[2].

V. — Cette morale est positive en un autre sens. L'action des choses. Elle est positive. *Préforme. Imprime à l'esprit* des attitudes définies qui se retrouveront partout, sont à la base de tout. Partie essentielle de *toute éducation. Base de toute constitution morale et intellectuelle.*

Texte 6 : Importance de l'éducation spontanée :

« L'éducation de l'homme commence à sa naissance; avant de parler, avant que d'entendre, il s'instruit déjà. L'expérience prévient les leçons; au moment qu'il connaît sa nourrice, il a déjà beaucoup acquis. On serait surpris des connaissances de l'homme le plus grossier, si l'on suivait son progrès depuis le moment où il est né jusqu'à celui où il est parvenu. Si l'on partageait toute la science humaine en deux parties, l'une commune à tous les hommes, l'autre particulière aux savants, celle-ci serait très petite en comparaison de l'autre. »

(I, p. 79.)

C'est que homme à l'état civil est fondé sur homme naturel et tout dépend des fondations. *L'un modelé sur l'autre. — C'est là que nous puisons le sens du réel.*

VI. — D'où grande importance de la première éducation. C'est là un *âge critique*. Erreur ou vérité.

Texte 7 : Le premier âge, âge critique :

« Le plus dangereux intervalle de la vie humaine est celui de la naissance à l'âge de douze ans. C'est le temps où germent les erreurs et les vices, sans qu'on ait encore aucun instrument pour les détruire; et quand l'instrument vient, les racines sont si profondes qu'il n'est plus temps de les arracher. »

(I, p. 167.)

Importance cartésienne des notions initiales.

VII. — Insister sur rôle attribué aux choses. Ne pas interpréter Rousseau avec formules courantes. *Idée peut-être paradoxale*, mais originale.

Choses conseillent parce que parlent à l'imagination, frappent,

1. Allusion à Robinson Crusoé.
2. Allusion au vote du peuple souverain et à l'expression de la volonté générale.

sont aisément et fortement perçues. *Moyens d'échapper à l'abstraction. Instruments commodes, complémentaires.*

Pour Rousseau, tout cela est vrai. Mais raison plus profonde. Choses instruments de culture. Pas procédé de secours. Action morale ne peut venir que d'elles. Font l'homme.

Dégager le sens profond. Loi morale, mur d'airain qui arrête. Joug salutaire. Immoralité, si volontés capricieuses. — Contact avec nature peut y aider. Ainsi sciences servent à formation morale. Sens de la nécessité, de la *résistance des choses*. Supériorité aux volontés. — C'est de cette éducation prémorale qu'il s'agit.

B. — Application du principe à vie morale.

I. — Si on s'en tient à la rigueur, point d'éducation morale. — *Pas de relations humaines; donc point de moralité.* — Si l'on se croit obligé de lui donner des idées morales, c'est qu'on s'écarte de la règle; c'est qu'on insère homme entre choses et enfants. *Mauvaise introduction.*

Exemple : mensonge. 1°) Relatif au passé. Enfant a tout intérêt à dire ce qui est, puisque a besoin des autres pour s'adapter. Tromper = se faire du mal. Ment parce qu'on lui a commandé. 2°) Promettre ce qu'on a dessein de ne pas tenir. Mais enfant ignore convention sociale. — N'existe que dans le présent.

Texte 8 : Mensonge :

« Il suit de là que les mensonges des enfants sont tous l'ouvrage des maîtres, et que vouloir leur apprendre à dire la vérité n'est autre chose que leur apprendre à mentir. »

(I, p. 195.)

II. — Cependant pratiquement impossible. Contact avec hommes ; pas vide absolu. Notions nécessaires. Mais 1°) tardives. 2°) sensibles. Le présent.

Texte 9 : Nécessité d'une initiation morale :

« Je tiens pour impossible qu'au sein de la société, l'on puisse amener un enfant à l'âge de douze ans, sans lui donner quelque idée des rapports d'homme à homme, et de la moralité des actions humaines. Il suffit qu'on s'applique à lui rendre ces notions nécessaires le plus tard qu'il se pourra, et que, quand elles deviendront inévitables, on les borne à l'utilité présente, seulement pour qu'il ne se croie pas le maître de tout, et qu'il ne fasse pas du mal à autrui sans scrupule et sans le savoir... il y a aussi des naturels violents dont la férocité se développe de bonne heure et qu'il faut se hâter de faire hommes pour n'être pas obligé de les enchaîner. »

(I, p. 180.)

Rousseau va-t-il violer son principe? Non. Pas commandements ni défenses. *Enseignement doit venir de la réalité*, de la vue des forces qui y sont en jeu. — *Maître se bornera à les diriger* et manier. *Action de l'éducateur comparée à celle du médecin.*

III. — Toutefois maître doit cacher son action pour que élève ne la sente pas. Autrement, effet manqué. Produit des volontés, non des choses. — Donc, mise en scène nécessaire.

IV. — Comment s'y prendre? Deux aspects de la vie morale. Droits et devoir. C'est par droits qu'il faut commencer. Seul sentiment chez l'enfant : amour de soi. C'est de ce mobile qu'il faut se servir.

Texte 10 : Devoirs et droits :

« Tous nos mouvements naturels se rapportent d'abord à notre conservation et à notre bien-être. Ainsi le premier sentiment de la justice ne nous vient pas de celle que nous devons, mais de celle qui nous est due; et c'est encore un des contresens des éducations communes, que parlant d'abord aux enfants de leurs devoirs, jamais de leurs droits, on commence par leur dire le contraire de ce qu'il faut, ce qu'ils ne sauraient entendre, et ce qui ne peut les intéresser. »

(I, p. 181.)

V. — Mais quels droits? Personnes? Choses? — Personnes peuvent se défendre. *Agissent par elles-mêmes. Pas menacer.* — Autrement des choses. « *La première idée qu'il faut lui donner est donc moins celle de la liberté que celle de la propriété* » (p. 182).

Pourquoi? — *Artificiel.*

VI. — Donc son droit de propriété? Comment? *Leçons de choses. Le faire assister à la genèse de son droit : lui en donner la sensation.* Réaliser l'ensemble de circonstances d'où cette institution est née.

Exclusion des jouets, vêtements. Car propriété pas primitive.

VII. — Ce que ce droit implique originellement. 1°) Le travail. 2°) Le droit du premier occupant. « *L'idée de la propriété remonte naturellement au droit de premier occupant par le travail* » (p. 188). Deux éléments. 1°) Travail. 2°) Privilège du premier occupant par la force.

VIII. — De là passer au respect de la propriété d'autrui. Contrat. Les vitres brisées. Enfant enfermé. Accord. Engagement. Première obligation. Premier lien social. L'individu est pris.

Texte 11 : Lien social :

« Le petit méchant ne songeait guère en faisant un trou pour planter sa

fève qu'il se creusait un cachot où sa science ne tarderait pas à le faire enfermer.

Nous voilà dans le monde moral; voilà la porte ouverte au vice. Avec les conventions et les devoirs naissent la tromperie et le mensonge... voilà les misères de la vie humaine qui commencent avec ses erreurs ».

(I, p. 191.)

S'arrêter là.

IX. — Autre principe. L'imitation. « *L'homme est imitateur, l'animal même l'est; le goût de l'imitation est de la nature bien ordonnée* » (p. 202). — Procédé inférieur; d'autant plus approprié.

Texte 12 : Imitation :

« Je sais que toutes ces vertus par imitation sont des vertus de singe.... Mais dans un âge où le cœur ne sent rien encore, il faut bien faire imiter aux enfants les actes dont on veut leur donner l'habitude, en attendant qu'ils les puissent faire par discernement et par amour du bien. »

(I, p. 202.)

Mais reste fidèle au principe. Exclusion de tout mobile social. C'est l'acte qui appelle l'acte. Pas d'exhortation ni d'appel au désir de briller.

Première forme, non définitive de la quatrième leçon.

A. — La conception de l'éducation négative.

I. — Résumé : 1) Imitation de la nature. 2) Tous êtres bornés; condition d'équilibre. 3) Bornés par quoi? Choses. *Seules donnent impression de borne nécessaire :* invincible et légitime.

Donc enfant doit vivre au milieu des choses. Seules enseignent. *Maître par elles. S'il agit par lui-même doit imiter l'action* des choses et fondées sur la nature des choses.

II. — Mais alors comment qualifier cette éducation. Positive, dans la mesure où implique intervention destinée à transmettre idées, sentiments, etc. Maître s'abstient. Surveille à distance. Pas d'action informatrice. Donc négative. (Textes[1].)

III. — Expression vraie en un sens : quelque chose d'éliminé : l'homme, la société. Niée. *Opinions humaines.* (Texte.) *Morale.* (Texte.)

IV. — Mais cette morale négative a une valeur positive. C'est la partie essentielle de la morale. (Texte.) — Pourquoi? L'homme à l'état de nature vit dans l'innocence. Ce qui est. Hommes loin les uns des autres. Pas de mal. Morale négative. Donc morale par excellence. —

1. Les textes se trouvent déjà dans la précédente rédaction de la même leçon.

Transporter ce point de vue dans l'état social. Hommes ne se lésant pas; n'empiétant pas. Pas de fusion; relations négatives.

Mode de votation.

V. — Plus généralement, l'action des choses est positive. Préforme. Imprime à l'esprit des attitudes définies, qui se retrouveront partout. Partie essentielle de toute éducation. (Texte.)

Pourquoi ? C'est que l'homme à l'état de nature est base de l'homme civil, et tout dépend des fondations. L'un reproduit l'autre. *Retour vers les deux éducations.*

D'où grande importance de la première éducation. *C'est là que nous puisons sens du réel.* L'homme est fait, une fois celle-ci terminée. *Âge critique.* (Texte.)

VI. — Bien insister sur le rôle ainsi attribué aux choses. Ne pas interpréter Rousseau avec nos idées et formules. Idée peut-être paradoxale et fausse, mais originale. Choses conseillent parce que parlent à l'imagination, frappent, plus aisément et fortement perçues. Moyens d'échapper à l'abstraction. Instruments commodes, complémentaires. — Pour Rousseau, instruments de la culture. Sans doute, *comprend mieux ce qui est sensible; mais il y a des enseignements qui ne peuvent venir que des choses et sont essentiels. Font l'homme.*

B. — Application du principe à vie morale.

I. — Si on s'en tient à la rigueur du principe, point d'éducation morale proprement dite. Pas de relations humaines. Pas de place pour moralité ou immoralité. — *Si l'on se croit obligé de lui donner des idées morales*, c'est qu'on s'écarte de la règle, c'est qu'on introduit l'homme entre choses et enfants. On l'introduit maladroitement.

Exemple. Mensonge. 1°) *Relatif au passé.* Enfant a tout intérêt à dire ce qui est, puisque a besoin des autres pour s'adapter aux choses. *Tromper = se faire du mal.* Ment parce qu'on lui a commandé. 2°) Promettre ce qu'on a dessein de ne pas tenir. Mais engagement, convention sociale. Enfant ne peut s'engager : n'existe que dans le présent (Texte).

II. — Cependant pratiquement impossible. Pas vide absolu. Con-

tact avec les hommes. Quelques idées, ou sensations morales nécessaires. (Texte.)

Rousseau va-t-il violer son principe? Non. *Obtenir le résultat sans commandement, ni défenses, ni punitions.* Enseignement doit venir de la réalité, de la vie, *des forces en jeu dans la vie.*

Maître se bornera à les manier et diriger. *L'art de l'éducateur comparé à l'art du médecin.*

Toutefois, maître doit *cacher son action*, pour qu'élève ne la sente pas et ne prenne pas marche des choses pour produit d'une volonté arbitraire. D'où comédie nécessaire.

III. — Comment s'y prendre? Deux aspects de la vie morale. Droits et devoirs. C'est par droit qu'il faut commencer. *Seul sentiment chez l'enfant : amour de soi.* C'est de lui qu'il faut se servir. Donc droits. (Texte.)

IV. — Mais quels droits? Droits des personnes? Des choses? Ceux qu'il menace le plus dangereux. Or, personnes peuvent se défendre. Donc, pas menacer. Autrement des choses. « *La première idée qu'il faut lui donner est donc moins celle de la liberté que de la propriété* » (I, p. 182).

C'est par son droit qu'il faut commencer. Mais comment. *Pas d'enseignement.* Leçons de choses. Le faire assister à la genèse de son droit : lui en donner la sensation. (Se reporter au début.) *Réaliser artificiellement l'ensemble des circonstances qui ont donné naissance à l'institution de la propriété.*

Donc exclusion des jouets. Car propriété transmise : non acquise par lui.

V. — Qu'implique originellement le droit de propriété : 1° Le travail. 2°) Le droit de premier occupant. « *L'idée de la propriété remonte naturellement au droit de premier occupant par le travail.* » D'où petit drame en 2 actes. 1°) Travail. 2°) Privilège de premier occupant. Résistance de la force.

VI. — De là passer au respect de la propriété d'autrui. Contrat. Les vitres brisées. Elles sont à moi. Engagement. Première obligation. Voilà le lien social. *L'individu est pris.* (Texte.)

S'arrêter.

VII. — Autre principe : l'imitation. « *L'homme est imitateur; l'animal même l'est; le goût de l'imitation est dans la nature bien ordonnée.* » — Procédé inférieur. D'autant plus approprié.

Mais rester fidèle au principe. Exclusion de tout mobile social. C'est la vue de l'acte qui suscite l'acte. Pas d'explication, pas d'appel au désir de briller, de se faire applaudir.

VIII. — Liste non exhaustive. Le vice. Pas de développement sur les conséquences. Lui faire sentir ce qu'il a d'anormal (p. 178).

É. Durkheim.

ÉMILE DURKHEIM

I. — L'homme.

Émile Durkheim mort si prématurément, à cinquante-neuf ans, le 15 novembre 1917, est lui aussi hélas, quoique loin des champs de bataille, une victime de la guerre. La guerre, en lui prenant son fils, notre jeune camarade André Durkheim, tué lors de la retraite de Serbie, a ouvert, au plus profond de son cœur, une blessure que notre maître a trop courageusement tenue secrète pour ne rien affaiblir des forces exceptionnelles qu'il entendait vouer plus que jamais à la science et à la patrie. Mais le mal auquel, avec un stoïcisme implacable, Émile Durkheim interdisait de s'étaler en surface, gagnait sourdement en profondeur. Son ascétique maigreur encore accentuée, ses yeux plus creux et plus étincelants, son geste plus fébrile et en même temps sa démarche moins assurée disaient depuis quelques mois à nos regards tendrement anxieux qu'un corps trop faible était en train de se refuser à une âme trop forte et trop tendue. Il connaissait lui-même sa faiblesse et surveillait avec l'inquiétude d'un nerveux l'état alarmant de son cœur : il savait la menace et il était plus naturellement enclin à l'exagérer qu'à la méconnaître. Sa sérénité cependant n'en était pas altérée : un mois avant sa mort, dans une conversation à Fontainebleau, il me disait voir les hommes et les choses avec les yeux d'un homme qui aurait déjà quitté la vie. Sa détermination non plus n'était pas affaiblie : il avait décidé de vaincre la nature. Il commença, au lendemain même du coup qui devait le tuer, à lui faire violence. Avec une résolution silencieuse et presque farouche, il fit taire la voix de la tendresse qui grondait cependant dans un cœur dont l'extrême sensibilité ne se cachait qu'avec peine sous des dehors austères. « Ne croyez pas que je n'ai jamais pleuré, disait-il un jour » et une autre fois : « Mon fils... aujourd'hui je crois que je puis vous parler de lui ». Comme l'a si

bien dit son ami Xavier Léon, la douleur « sombre et muette qui l'a rongé s'imposait et elle imposait aux autres un silence effrayant, glacial comme la mort même ». Durkheim essaya d'engourdir sa sensibilité en exaltant son activité. Non seulement il se dépensa, et sans mesure, lui qui était affaibli et miné par le chagrin, mais il se dispersa, lui que son esprit hautement systématique destinait naturellement à l'effort un et concentré. Et plus encore : à chacune des nouvelles et multiples activités patriotiques qu'il s'imposa il se donna tout entier. Sa faculté d'attention était passionnée et par conséquent incapable de s'appliquer autrement que sans mesure, incapable de s'économiser sur chaque objet en vue de se répartir sur tous. C'est donc la nature même de la force qui était en lui qui devait en hâter l'usure.

Et cependant la flamme qui dévorait son cœur le consumait elle aussi chaque jour davantage : il veillait jalousement à ce qu'aucune fissure ne s'ouvrît qui la laissât s'échapper et lui permît d'atteindre les ressorts si tendus de son activité. Mais cette flamme qu'il étouffait ainsi rentrait dans son cœur au lieu d'en sortir et doublait la torture. A une telle épreuve qui eût pu résister? Et il fallut encore qu'il la portât jusqu'à ses extrêmes limites en s'imposant le pieux et triste devoir de faire la notice nécrologique sur ce fils qu'il aimait tant, où il se retrouvait et dont il n'avait même pas eu la funèbre consolation de voir le tombeau. C'était décidément trop. Il se brisait lui-même. Nous le sentions. Nous le craignions. Aujourd'hui nous le savons.

Mais ce que nous ne savons pas encore aujourd'hui, ce que nous ne saurons que peu à peu, c'est tout ce que la pensée française, l'Université, ses disciples et ses amis perdent en Durkheim. La personnalité de ce savant, de ce chef d'école, de ce professeur, de cet administrateur était si riche et son impérieux talent en si pleine maturité, qu'il est aussi impossible d'apercevoir d'un coup d'œil tout ce qu'il y avait en lui, que de prévoir tout ce qu'il aurait encore donné. Tout au plus peut-on appeler l'attention sur les traits principaux qui composaient sa personnalité d'homme et de savant.

Cette personnalité, nous en voyons, dès la jeunesse, apparaître les caractères essentiels et en particulier la croyance au Devoir et à la nécessité, en même temps qu'à la valeur morale, de l'effort fait par chacun pour remplir sa mission et servir le vrai. Conscience et volonté, voilà par où se révèle d'abord le jeune homme.

Il est né le 15 avril 1858 à Épinal et à l'âge qui est encore pour

beaucoup celui de l'insouciance juvénile, lui se sent déjà responsable de sa carrière dont il va être l'artisan tenace. Il n'est guère aidé en effet dans sa famille, sinon à apprendre, et de façon peu scientifique, l'hébreu : on le destinait à être rabbin par tradition familiale et par droit pour ainsi dire immémorial. Cependant et sous l'influence d'une institutrice catholique, il subit une crise mystique. Il ne tarde pas à s'en affranchir. Ses succès au collège d'Épinal, ses deux baccalauréats facilement emportés malgré deux classes sautées, ses nominations au concours général l'orientent vers le professorat, qu'il choisit délibérément et qui correspond, en effet, chez lui à une vocation véritable qui s'affirmera toujours davantage. Mais il se sent déjà appelé à autre chose qu'à pratiquer l'enseignement : il lui faut enseigner une doctrine, avoir des disciples et pas seulement des élèves, jouer un rôle dans la reconstitution sociale de la France meurtrie par la défaite. Voilà le but qu'il entrevoit au seuil de sa vie d'homme, au moment où il commence à préparer l'École normale. Mais sa vocation va être soumise à une rude épreuve et l'expérience va faire naître en lui une conviction qui sera de plus en plus la sienne : celle que ni le plaisir ni le bonheur ne sont des attributs nécessaires ou naturels de la vie, mais que celle-ci au contraire rencontre à chaque pas la douleur dont elle doit savoir tirer profit. En effet, l'institution Jauffret où il entre ne lui laissera que de mauvais souvenirs; et au lycée Louis-le-Grand il ne trouve pas d'abord de compensations. Sa première année de « cagne » y fut un échec. Et puis l'humanisme vieillot qui en animait la rhétorique répugnait à son esprit positif. Il n'y eut alors qu'une seule lueur dans son ciel sombre : elle lui vînt de la bienveillance du professeur de philosophie Charpentier auquel il garda la plus vive et la plus fidèle reconnaissance. Sans avoir d'influence sur la formation de son esprit, ce philosophe perspicace lui conseilla de persister dans son dessein, soutint son courage, lui procura les joies de réceptions familiales et le secours de quelques leçons. La seconde année de préparation n'amena pas encore le succès. Il fallut attendre la troisième : en 1879 seulement Durkheim entrait à l'École. C'était la sécurité enfin acquise, et pour quelqu'un qui avait jusque-là vécu dans l'inquiétude du lendemain, inquiétude particulièrement sensible à une nature émotive et scrupuleuse.

Mais si le succès avait tardé, c'est à un homme mûr et décidé à le développer sans défaillance qu'il venait d'échoir. Voici ce qu'écrit

sur le nouveau normalien un de ses camarades d'alors, M. Holleaux, qui a bien voulu nous communiquer très obligeamment de précieux souvenirs : « C'est en novembre 1879 que j'ai fait la connaissance d'Émile Durkheim. Physiquement il a très peu changé au cours de sa vie. En 1879, il avait vingt et un ans, ce qui était l'âge moyen de ses condisciples ; il paraissait cependant sensiblement plus âgé que la plupart d'entre eux. Sa maturité était précoce. Il avait déjà cet air grave que nous lui avons toujours connu. De là le surnom de *métaphysicien* qu'on lui avait donné. » L'École normale où entrait Durkheim n'était pas celle de ses rêves, et dans cette mesure il la jugea avec sévérité, mais il l'aima profondément et pour tout ce qu'il y trouva cependant, et surtout pour ce qu'il sentit alors et sentit de plus en plus, au cours de sa vie, qu'elle aurait pu et pourrait être. Elle constituait à ses yeux un *milieu* à la fois scientifique et social d'une valeur exceptionnelle, où les jeunes normaliens puisaient un esprit et un ensemble de qualités qu'ils n'auraient point possédés hors de ce groupement. Aussi était-il nettement traditionaliste en ce qui concernait l'École et voulut-il que son fils y passât au risque de perdre du temps. Il faut voir dans quels termes affectueux Durkheim en parle à propos d'un camarade qu'il y eut, qui lui fut cher entre tous et à tous les sentiments duquel il était associé : « Ses trois années d'École, écrit-il dans la notice nécrologique de l'*Annuaire* de 1887 consacrée à Hommay, furent trois années bénies, et tous ceux qui gardent fidèlement son souvenir doivent être reconnaissants à l'École des moments de joie que notre ami lui a dus..... Si Hommay a été heureux à l'École, il n'était pas ingrat : il ne l'appelait pas autrement que notre chère École. » Et parlant de la dernière visite que lui fit son ami : « Nous avons passé ensemble quelques bonnes journées qui nous rappelaient l'heureux temps d'École. » Mais cependant l'École qu'il connut en 1879 lui parût trop fâcheusement imbue d'humanisme pur et trop peu ouverte encore à l'esprit scientifique. Du directeur Bersot il goûta beaucoup plus l'âme héroïque que les goûts surtout littéraires. Les exercices de rhétorique et en particulier les vers latins lui paraissaient déjà surannés : il s'en consola en profitant du moins largement de la liberté de travail qui lui restait et qu'il appréciait beaucoup. La première année lui fut pénible. Les souvenirs de M. Holleaux le confirment : « La première année d'École, écrit-il, apporta à Durkheim, comme à quelques autres, de grandes décep-

tions. Ce n'était qu'une rhétorique assez misérable imposée à des jeunes gens qui étaient saturés de rhétorique. Il fallait se plier aux plus médiocres exercices d'un humanisme suranné : vers latins et dissertations latines ou françaises sur des *concetti* plus ou moins alambiqués. Les exercices de cette sorte étaient odieux à Durkheim : ils lui coûtaient un grand et pénible effort auquel ne répondait pas toujours le succès. Je l'ai vu gémir et s'indigner sur des vers latins dont il ne se tirait pas. »

Après avoir eu de la peine à y arriver, Durkheim ne trouvait donc pas à l'École le genre de culture auquel il aspirait. Ni pour la philosophie Ollé-Laprune, ni pour les lettres Delacoulonche ne lui apparaissaient comme les maîtres de sa pensée. Ses débuts avec ce dernier furent malheureux. Cependant, raconte M. Holleaux, vers la fin de l'année, Delacoulonche lut devant tous et avec une véritable admiration une dissertation que Durkheim avait composée sur cette phrase du Don Carlos de Schiller : « Puissiez-vous ne jamais mépriser les rêves que vous aurez faits dans votre jeunesse. » Il se signala encore en première année par un travail bénévole qu'il remit à Ernest Desjardins sur les Juifs dans l'empire romain. « Nous eûmes, écrit toujours M. Holleaux, le sentiment net que l'auteur dépassait de haut par la maturité de l'esprit tous ses camarades. Le style avait déjà cette force concentrée et cet éclat sobre qu'on devait retrouver dans tous les écrits de Durkheim. Mais c'est surtout dans ses leçons que Durkheim montra dès les premiers jours ce qu'il était et serait. Il fut tout de suite le professeur et l'orateur qu'il resta pendant toute sa carrière. Il parlait d'abondance, presque sans notes, avec une ardeur passionnée et une décision impérieuse. Ceux qui l'avaient entendu une fois ne pouvaient douter de sa supériorité. » Cette supériorité éclata définitivement au moment de la licence, où Durkheim fut reçu avec le n° 1 et où il étonna Mézières par une improvisation orale pleine d'originalité sur le génie de Molière. Sa seconde année d'École fut un plein succès; il se sentait en possession de ses forces. Il travailla librement. Il lut Renan qui lui fut antipathique. L'auteur des *Dialogues Philosophiques* ne fut jamais son homme, ainsi que le fait remarquer justement M. Holleaux, qui évoque au sujet de l'opinion de Durkheim sur Renan un souvenir récent et significatif : « Il m'en parlait encore l'an dernier, écrit-il, avec une antipathie décidée. Cette antipathie datait de loin. Renan a toujours

été pour lui l'auteur chez qui l'on est assuré de trouver « des affirmations qui se détruisent exactement ». Renouvier au contraire qu'il lut pour la première fois dans le même temps, enthousiasma Durkheim et le marqua d'une empreinte qui ne devait jamais s'effacer. Son Renouvierisme fut d'ailleurs entretenu plus tard et accentué encore quand il connut à Bordeaux cet autre Renouvieriste, Hamelin, qui devait être pour lui un si grand ami.

Cependant l'École où Durkheim se nourrissait ainsi de tant de lectures était encore fermée à bien des influences du dehors. Un souvenir piquant de M. Holleaux en témoigne : « Durkheim, raconte-t-il, n'eut qu'une faible connaissance des recherches physiologiques qui commençaient à prendre en France une si grande importance. On ne les lui avait pas signalées. Ce fut là dans son éducation philosophique une lacune dont plus tard il s'est plaint souvent. » C'est après l'agrégation qu'il apprit à connaître les travaux de Charcot! c'est plus tard à Paris, en 1885, et en Allemagne, en 1886, qu'il fit ses études de psychologie et suivit les cours de Ribot et de Wundt.

Le grand maître de la seconde année, à l'École, était Gaston Boissier et il y tenait une place hors de pair. Durkheim n'aimait guère sa manière brillante et toute littéraire. Mais Boissier était d'esprit trop avisé pour ne pas discerner le mérite même chez ceux de ses élèves qui lui ressemblaient le moins. Et M. Holleaux qui note ce trait, ajoute spirituellement : « Un mémoire sur la morale stoïcienne chez les Romains que lui remit Durkheim, fut grandement loué par le moins stoïcien de nos maîtres. » Quant aux Leçons de Durkheim en seconde année, elles eurent le même succès qu'en première année : l'une d'elles, sur *le moi*, frappa si vivement M. Boutroux qu'il la rappela à Durkheim à sa soutenance de doctorat. Est-ce la même année ou un peu plus tard qu'il lut Auguste Comte? Il est difficile de le dire. Mais ce qui importe, c'est moins la date que l'influence de cette seconde lecture. Renouvier et Comte également positifs, furent beaucoup plus que Kant dont il se défiait, les maîtres de la pensée de Durkheim. Cette pensée se précisa et s'orienta définitivement en troisième année : sa vocation sociologique et son sujet de thèse étaient déterminés à sa sortie de l'École. Restait l'agrégation : elle semblait ne devoir être qu'un jeu pour ce « cacique ». Cependant elle fut un demi-échec. Il ne fut reçu qu'avant-dernier devant le même jury qui l'année précédente avait

déjà classé Bergson et Jaurès à la suite de Lesbazeilles! Au cours de sa troisième année d'ailleurs, le travail de Durkheim avait été interrompu par une maladie grave, un érysipèle accompagné de grande fièvre et qu'il supporta péniblement. Travailleur ardent et obstiné, il avait en horreur la maladie et tout ce qui suspend la vie de l'esprit.

A côté des lectures dont nous avons parlé, l'influence la plus considérable que subit Durkheim pendant son séjour à l'École, fut celle de trois maîtres auxquels il garda une reconnaissance profonde et que les années ne devaient pas affaiblir : celle d'un philosophe d'abord, M. Boutroux, qui lui révéla les grands philosophes du passé, et qui, par sa façon à la fois pénétrante et objective de reconstruire et de repenser les systèmes, renouvelait et fondait scientifiquement devant ses élèves l'histoire de la philosophie; celle en second lieu de deux historiens, Monod et surtout Fustel de Coulanges qui représentaient l'histoire critique et scientifique. Durkheim fut particulièment heureux de voir Fustel, devenu directeur en 1880 après la mort de Bersot, imprimer enfin à l'École sa vraie direction.

Reste à dire ce qu'il pensa et comment il profita de la camaraderie normalienne. Son âme à la fois tendre et renfermée avait besoin de s'épancher. Mais son intelligence sobre et avide de vérité substantielle avait horreur du persiflage littéraire et du tour ironique souvent trop fréquents dans les conversations normaliennes. C'est l'intempérance de cet esprit là qui lui a parfois rendu lourd le séjour à l'École : « Je l'ai vu, rapporte M. Holleaux, souhaiter ardemment la fin de l'année, le temps des vacances, le moment où il lui serait permis de revivre parmi « les bonnes gens simples » (c'étaient ses expressions). Absolument simple, il détestait toutes les affectations. Profondément sérieux, il haïssait le ton léger.... Peu l'ont vraiment connu. Peu ont su ce que sa sévérité recouvrait de sensibilité presque féminime et quels trésors de tendre bonté renfermait ce cœur ennemi des épanchements faciles. » Il était donc ménager de son amitié qu'il n'accorda qu'à quelques-uns, à M. Holleaux, à Lucien Picard mort récemment lui aussi, à Jaurès avec lequel il resta toute sa vie très affectueusement uni et dont la mort fut, avec celle d'Hamelin, un de ses chagrins les plus profonds, enfin et tout particulièrement à son camarade d'École, Hommay, mort accidentellement et dont il écrivait en 1887 : « Je ne sais plus com-

ment nous sommes arrivés à nous lier. Il faut croire que cela s'est fait tout seul, petit à petit, car je ne me rappelle pas qu'une circonstance particulière ait donné naissance à une amitié qui devint bientôt pour moi la plus douce intimité. Pendant nos trois années d'École, nous avons vraiment vécu d'une même vie : nous travaillions dans la même salle; nous avions les mêmes études; nous passions même ensemble presque tous nos jours de liberté. Au cours de ces longues causeries, que de projets n'avons-nous pas faits l'un pour l'autre auxquels je ne puis plus songer sans tristesse et sans amertume! » Sa réserve sentimentale n'implique nullement d'ailleurs que Durkheim ait été replié sur lui-même et soit resté étranger à la vie et à la société de ses camarades. Tout au contraire, il recherchait cette société, mais il ne la recherchait pas pour essayer d'y briller superficiellement. Il aimait passionnément la discussion où sa vigoureuse dialectique le faisait exceller. C'est donc pour s'instruire, pour instruire et pour convaincre qu'il désirait la controverse, controverse politique tout autant que philosophique. Durkheim, en effet, ne concevait pas de philosophie qui n'aboutît à une application politique et sociale et inversement pas de politique qui ne fût fondée sur une philosophie. La sociologie devait être cette philosophie qui contribuerait à asseoir définitivement la république et à inspirer ses réformes rationnelles en même temps qu'à donner à la nation un principe d'ordre et une doctrine morale. La vocation du jeune sociologue s'exaltait à cette pensée. Déjà d'ailleurs il avait, si l'on peut dire, l'âme sociale et il croyait à la nécessité, sur laquelle il insistera plus tard, d'entretenir méthodiquement dans la collectivité le culte de son idéal et des anniversaires qui l'évoquent : en 1880, la célébration du premier 14 Juillet lui fut une joie réelle. Il passa toute la journée dans la rue pour s'associer à l'enthousiasme populaire que pourrait susciter cette fête.

Empruntons encore une fois les précieux souvenirs de M. Holleaux dont l'intimité avec Durkheim date de leur entrée commune à l'École. « Le temps de sa présence à l'École, écrit-il, correspondait à l'apogée du Gambettisme et aux grandes réformes de Jules Ferry. C'était là, à l'École, matière à d'incessantes discussions. Durkheim recherchait ces discussions, les faisait souvent naître et s'y jetait avec une vraie passion.... Je l'ai entendu discuter des heures entières avec une fougue logique qui émerveillait ses auditeurs ; il était impossible d'être plus serré, plus nerveux et plus éloquent. Au

reste il demeurait toujours sur les sommets et ne débattait que des principes. La « cuisine politique » lui a toujours été odieuse ; il ignorait les questions de personnes et de coteries. Gambetta fut un peu son idole : s'il l'aimait tant c'est, je crois, pour ce qu'il trouvait de large et de généreux en lui. Causant avec lui en 1914, je l'ai entendu se plaindre que la politique fût devenue, de nos jours, « chose si « petite et si médiocre ». Il l'avait toujours voulue grande : il la voyait telle dans sa jeunesse. »

Passionnément épris de vérité et totalement désintéressé, dédaigneux de la notoriété et ignorant l'ambition, le jeune agrégé, qui sortait de l'École en 1882, acquit peu à peu par la force des choses, c'est-à-dire par la seule vertu de sa valeur et de son originalité, la plus haute autorité scientifique et universitaire. De 1882 à 1887 il est professeur dans différents Lycées avec un intervalle d'une année consacrée à travailler à Paris, à visiter l'Allemagne et à s'initier à ses méthodes scientifiques. En 1887, un cours de science sociale est créé tout exprès pour lui à l'Université de Bordeaux. En 1896, il y est professeur titulaire. En 1902, il est chargé de cours et en 1906 enfin, professeur à l'Université de Paris, dont les conseils reconnurent aussi vite son autorité d'administrateur que les étudiants son autorité de professeur. Il eut la Légion d'honneur et ne fut point de l'Institut : il accepta l'un et l'autre événement avec le même détachement. Cependant avait commencé et pour ne pas s'interrompre la publication de ses ouvrages[1] : (thèse latine sur Montesquieu précurseur de la science sociale, et thèse française sur *La Division du travail social*, en 1893, avec nouvelle édition, en 1902, augmentée d'une préface sur les Groupements professionnels; *Règles de la méthode sociologique*, en 1895, avec en 1901 une nouvelle édition augmentée d'une préface, puis des éditions successives et une traduction allemande en 1907: *Le Suicide*, en 1897; *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, en 1912. D'autre part, il fondait et dirigeait l'*Année sociologique* (12 gros volumes dont le premier est de 1898). Il publiait divers mémoires très importants (la prohibition de l'inceste et ses origines, le totémisme, etc., etc.), dans plusieurs volumes de ce recueil, et dans chacun d'innombrables comptes rendus critiques dont beaucoup prenaient les

1. Nous donnons seulement ici un aperçu de l'essentiel nous réservant de publier à la fin de ces études une Bibliographie complète.

allures de véritables articles. Enfin une foule d'articles dans diverses Revues, au premier rang desquels il faut citer un exposé substantiel et magistral sur la *Détermination du fait moral*, dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie* et une communication faite au Congrès de Bologne et publiée par la *Revue de Métaphysique et de Morale* sur les *Jugements de valeur*, avaient en même temps que ses ouvrages fondé, consacré et répandu très loin l'autorité scientifique de Durkheim. Cette autorité incontestée s'étendit d'ailleurs en dehors de l'Université. Divers ministères l'utilisèrent, et, la guerre venue, elle fut au service de la patrie ce qu'elle avait été jusque-là au service de la science. Durkheim, en effet, malgré ses angoisses et sa douleur voulut mettre son intelligence exceptionnelle et son ardeur passionnée au service d'œuvres patriotiques de propagande ou d'administration. D'un comité qui fut son œuvre propre, sortirent des brochures précises et documentées sur la guerre. Deux de ces brochures d'une clarté particulièrement décisive : *Qui a voulu la guerre?* et *L'Allemagne au-dessus de tout*, portent sa signature.

Dans la première on retrouve la subtile ingéniosité de l'ethnographe qui a su démêler l'inextricable écheveau des réglementations matrimoniales australiennes, mais appliquée cette fois à percer les secrets des chancelleries et à dévoiler les habiletés par trop diplomatiques du Livre Blanc. On y trouve aussi la sereine objectivité du savant en face de la vérité; et le contraste est éloquent entre cette méthode parfaitement critique et la méthode d'affirmation intéressée des Intellectuels allemands. Ceux-ci disent contre toute vraisemblance et sans l'ombre d'une preuve : il n'est pas vrai que.... Voici au contraire ce que celui-là déclare avant d'exposer les résultats de sa recherche : « En abordant le sujet de ce travail, nous ne devons pas oublier que nous sommes nous-mêmes juge et partie dans le débat, puisque notre Patrie est en cause. Nous avons donc à nous prémunir et surtout à prémunir nos lecteurs contre l'influence possible d'un parti pris national, si respectable qu'il soit. Pour cela nous nous astreindrons à faire d'abord un récit objectif et complet des événements, sans y mêler aucune appréciation. Nous nous permettrons ensuite de conclure. Mais à ce moment, il sera facile au lecteur de contrôler par l'exposé qui aura précédé les résultats auxquels nous serons parvenus[1]. »

1. Durkheim et Denis, *Qui a voulu la guerre?* broch. Paris, Colin, 1915, p. 5.

Quant à la seconde de ces brochures, elle analyse avec une clarté et une force singulière, la doctrine d'universelle domination proposée par le Pangermanisme. La conclusion en particulier est à méditer. On en admirera la ferme et confiante clairvoyance : « Il y a une conscience universelle et une opinion du monde à l'empire desquelles on ne peut pas plus se soustraire qu'à l'empire des lois physiques. Car ce sont des forces qui, quand elles sont froissées, réagissent contre ceux qui les offensent. Un État ne peut pas se maintenir quand il a l'humanité contre soi. Or ce qu'on trouve à la base de la mentalité qui vient d'être étudiée, c'est justement une sorte d'effort pour s'élever « par delà toutes les forces humaines », pour les maîtriser, pour exercer sur elles une pleine et absolue souveraineté.... A elle seule l'outrance de ces ambitions suffirait à en démontrer la nature pathologique. N'est-ce pas d'ailleurs ce même caractère d'énormité morbide qu'on retrouve jusque dans le détail des procédés matériels qu'emploient sous nos yeux la stratégie et la tactique allemandes?... Nous sommes donc en présence d'un cas nettement caractérisé de pathologie sociale. Les historiens et les sociologues auront plus tard à en rechercher les causes. Il nous suffit aujourd'hui d'en constater l'existence. Cette constatation ne peut que confirmer la France et ses alliés dans leur légitime confiance; car *il n'est pas de plus grande force que d'avoir pour soi la nature des choses.* » (Que l'on fasse bien attention à cette expression de Durkheim, que nous soulignons à dessein, car elle lui était familière et il y mettait tout son déterminisme de sociologue.) « On ne lui fait pas violence impunément; sans doute il y a de grandes névroses au cours desquelles il arrive que les forces du malade sont comme surexcitées; sa puissance de travail et de production est accrue; il fait des choses dont, à l'état normal, il serait incapable. Lui aussi ne connaît plus de limites à son pouvoir. Mais cette suractivité n'est jamais que passagère; elle s'use par son exagération même, et la nature ne tarde pas à prendre sa revanche. C'est à un spectacle analogue que nous fait assister l'Allemagne. Cette tension maladive d'une volonté qui s'efforce de s'arracher à l'action des forces naturelles lui a fait accomplir de grandes choses. C'est ainsi qu'elle a pu mettre debout la monstrueuse machine de guerre qu'elle a lancée sur le monde en vue de le dompter. Mais on ne dompte pas le monde. Quand la volonté se refuse à reconnaître les bornes et la mesure dont rien d'humain ne peut s'affranchir, il est inévitable qu'elle se laisse emporter en des excès qui l'épuisent

et qu'elle vienne un jour ou l'autre se heurter à des forces supérieures qui la brisent. Déjà, en effet, l'élan du monstre est arrêté. Que tous les peuples dont il trouble ou menace l'existence — et ils sont légion — viennent à se conjurer contre lui, il sera hors d'état de leur tenir tête et le monde sera libéré. Or si des combinaisons accidentelles d'intérêts de personnes et de circonstances peuvent retarder ce jour de libération, tôt ou tard il se lèvera. Car l'Allemagne ne peut remplir le destin qu'elle s'est assigné sans empêcher l'humanité de vivre librement et la vie ne se laisse pas éternellement enchaîner. On peut bien, par une action mécanique, la contenir, la paralyser pour un temps; mais elle finit toujours par reprendre son cours, rejetant sur ses rives les obstacles qui s'opposaient à son libre mouvement[1]. »

Qui donc lisant à la fin de 1918 cette page écrite en 1915 et que nous avons tenu à citer tout entière, ne sera pas frappé du caractère prophétique de cette psychologie du Germanisme? Et cette clairvoyance était chez Durkheim au service du patriotisme le plus actif. Il se donna à toutes les formes de la propagande intellectuelle et en particulier à celle qui avait pour but de soutenir par de claires raisons le moral de la nation. Tel fut l'esprit des *Lettres à tous les Français* dont il mit en train la publication et dont il écrivit lui-même quelques-unes, et entre autres la première, qui développait le mot d'ordre de toute la série : Patience, Effort, Confiance. Durkheim y explique que c'est notre seule volonté inébranlable qui fera de nous les vainqueurs dans une lutte où trop de forces sont en présence pour que le dénouement puisse être rapide. Et pour que la nation reste patiente, calme, inébranlable dans sa décision, il faut, déclare-t-il, « que tous nous nous soutenions, que nous nous entraînions mutuellement, que nous nous confirmions sans cesse les uns les autres par la parole et par l'exemple dans cette patience et dans cette fermeté. Ainsi donnant et recevant tour à tour, chacun se trouve plus fort et plus résolu parce qu'il participe de la force et de la résolution de tous.... Nous ne nous appartenons pas comme en temps de paix; nous sommes comptables des sentiments que nous éprouvons, et plus encore du langage que nous tenons. Car si dans les effusions de la conversation nous prononçons un mot de découragement, nous diminuons les courages autour de nous. C'est comme si

1. Durkheim, *L'Allemagne au-dessus de tout*, 1 brochure chez Colin, 1915, p. 46 et 47.

nous soutirions au pays un peu de sa force de résistance[1]. » Pour entretenir la force de chacun dont dépend ainsi la force de la nation tout entière, les *Lettres* apportent le viatique nécessaire : raisons et faits précis qui nous fourniront le bon argument pour nous-même et pour autrui. En cette sorte de *ravitaillement moral*, comme il disait lui-même, Durkheim avait la plus grande confiance. De cette confiance comme de la satisfaction que lui causaient ses efforts, je retrouve l'écho dans sa correspondance d'alors. Enfin dans le même temps il conçut le dessein et le plan et écrivit plusieurs chapitres d'un livre[2] qui ne devait paraître qu'après sa mort et qui était destiné à faire connaître aux Américains les Universités françaises. On jugera de sa prodigieuse activité, si l'on songe que toutes ces publications ne l'empêchèrent pas de siéger dans un grand nombre de commissions ou sociétés et de s'occuper assidûment de chacune d'elles. Voici les principales : Conseil de l'Université, Comité des travaux historiques et scientifiques, Comité consultatif de l'enseignement supérieur, Commission des étrangers au ministère de l'Intérieur, Comité français d'information et d'action auprès des juifs des pays neutres, Fraternité franco-américaine, Pupilles de l'École publique, Comité de publication des études et documents sur la guerre, Comité de publication des lettres à tous les Français, Ligue républicaine d'Alsace-Lorraine, Société des amis de Jaurès, Pour le rapprochement universitaire.

A aucun moment de sa vie, d'ailleurs son écrasant labeur scientifique ne fit rien négliger à Durkheim de ses devoirs de professeur. Ce fut en effet un professeur admirable. Tant à Bordeaux qu'à Paris il s'épuisa pour ses élèves et sut leur faire apprécier autant ses conférences privées que ses cours publics. Inaugurant à Bordeaux un cours nouveau et insolite, trouvait-on, pour un philosophe, il eut bientôt dissipé toutes les préventions et en particulier celles des juristes qui devinrent ses auditeurs assidus. Même succès à Paris. Et aux yeux des étudiants, il ne fut pas seulement le maître de la sociologie, mais encore le professeur d'esprit logique et systématique et dont chaque leçon était le meilleur des modèles. Les candidats à l'agrégation de ma promotion n'oublieront pas les leçons qu'il nous

1. *Lettres à tous les Français*. Paris, 103, boulevard Saint-Michel, p. 13.
2. *La vie universitaire à Paris*, ouvrage publié sous les auspices du Conseil de l'Université de Paris. Paris, Colin, 1918.

fit sur des questions de philosophie générale, l'infini, le continu, la finalité, etc., pas plus que ses auditeurs de la Sorbonne n'oublieront ses grands cours sur la famille et le mariage, sur la morale domestique, sur les sanctions et sur la morale en général. Ces cours, dont plusieurs seront publiés, révélaient en Durkheim en même temps qu'un penseur original et un professeur éminent, un orateur hors de pair. C'était un convaincu et un passionné. Sa foi communiquait à sa pensée et à sa parole un caractère enthousiaste et impératif, on serait tenté de dire inspiré, et donnait à ceux qui l'entendaient l'impression qu'ils avaient devant eux le prophète de quelque religion naissante. On était étonné d'abord d'une parole aussi chaude chez quelqu'un d'apparence aussi froide, puis bien vite séduit, conquis, disons le mot, maîtrisé. Il en était de même dans la discussion où la vigueur de sa dialectique était impressionnante. On avait le sentiment d'une autorité. M. Xavier Léon évoque, à ce sujet, un souvenir particulièrement frappant. « Ceux, dit-il, qui ont assisté, au dernier *Congrès international de Philosophie*, à Bologne, à l'intervention de Durkheim sur la question des jugements de valeur, auront toujours devant les yeux le spectacle de cette assemblée tout de suite dominée, puis se levant spontanément et se pressant autour de la chaire, tendue tout entière vers l'orateur et comme attirée à lui. » Cette autorité de l'orateur public se retrouvait chez le causeur privé. Mais là, dans l'entretien familier, apparaissait un autre Durkheim, plus profond, beaucoup moins connu, celui que notre maître refoulait dans sa chaire, de peur que l'autorité de son enseignement perdît quelque chose de cette rationalité et de cette impersonnalité que, en rationaliste convaincu, il voulait à tout prix lui conserver. Dans la conversation, en effet, l'autorité de Durkheim s'enveloppait de bonté et de tendresse; et ceux qu'il admettait dans son intimité pouvaient deviner dans un regard devenu singulièrement doux, les trésors d'un cœur vibrant et infiniment sensible. Dans sa correspondance autant que dans sa conversation il laissait s'épancher son âme inquiète et tendre. Il avait trop lui-même la pudeur de ses sentiments intimes pour que j'ose ici rien glaner de tant de lettres qu'il m'adressa et où se trahissait son cœur. Mais je veux, du moins, témoigner de ce qu'il sut être pour quelques-uns de ses élèves.

Il y en avait, en effet, autour de lui quelques-uns qui formaient comme une famille spirituelle unie par le lien d'une commune méthode et d'une commune admiration de leur maître. Ils consti-

tuaient, pour reprendre une expression qui lui était chère, une petite société *sui generis*, le clan de l'*Année sociologique*. Durkheim créa et maintint l'esprit et l'unité de cette petite société, sans aucune tyrannie, en laissant à chacun toute sa liberté. Il n'agissait que par l'ascendant extraordinaire de son esprit et de sa méthode. Chacun aimait à aller le voir et en même temps qu'à recevoir ses conseils, à éprouver l'affectueux intérêt qu'il avait pour tous. Mais il n'y avait pas d'assises, pas de réunions, pas de mot d'ordre. Combien se sont trompés ceux qui ont cru voir en lui l'apôtre de la tyrannie et le contempteur de l'individu. Une seule fois toute la petite communauté se trouva réunie autour du maître, et ce ne fut que pour lui témoigner son affection et lui offrir, en souvenir de sa 25e année d'enseignement supérieur, le buste où le sculpteur Landowski avait magistralement fait vivre sa figure de voyant méditatif.

Si Durkheim fut ainsi un chef d'école, c'est qu'il avait institué une doctrine nouvelle. C'est lui, en effet, qui fut, en dépit d'illustres prédécesseurs tels que Montesquieu et Auguste Comte, le véritable fondateur de la sociologie française.

Tel est son essentiel titre de gloire. Mais précisément son œuvre sociologique ne tient pas seulement dans ses livres : elle est aussi et tout autant dans ce recueil d'abord annuel, puis trisannuel de l'*Année sociologique*, qu'il fonda en 1898 et publia avec la collaboration de cette petite communauté de travailleurs dont nous venons de parler. De cette publication il fut véritablement l'âme et il se livra chaque année pour la mener à bien à un labeur gigantesque. Son travail s'y manifestait non seulement par d'importants mémoires originaux comme celui sur la prohibition de l'inceste ou sur le totémisme, mais encore et surtout par d'innombrables comptes rendus qui étaient tout autre chose que de simples résumés du travail d'autrui. Ces comptes rendus en effet étaient systématiques : ils avaient pour but de signaler non pas tous les livres, mais les livres dont il pouvait être retiré un profit sociologique, et surtout, à propos de livres dont le sujet avait un intérêt sociologique, de faire saillir, souvent à l'insu de l'auteur, cet intérêt, affirmant ainsi un point de vue et enseignant une méthode. En glanant dans les comptes rendus signés par Durkheim et en les classant, on ferait la plus riche moisson et on verrait apparaître en lui un théoricien original de la féodalité, du mouvement communal, du droit matrimonial, du droit successoral, etc., etc., bref un historien et un juriste de toute première

valeur, bien entendu aussi un historien des religions dont l'originalité s'était révélée à propos des travaux d'autrui, bien avant de s'affirmer dans son livre capital sur les *Formes élémentaires de la vie religieuse*. D'ailleurs cette analyse du travail des historiens et des juristes n'avait pas seulement un intérêt didactique consistant à expliquer et à répandre le point de vue sociologique, elle amenait aussi Durkheim à éclairer et à préciser chaque année ses vues sur la nature et le développement des sociétés. On voit apparaître un ordre de plus en plus clair et de plus en plus satisfaisant dans le champ qu'il propose à l'investigation sociale. Nous reviendrons plus loin, à propos de la doctrine, sur cette importante question de la classification des sociétés. Si l'on veut juger du progrès accompli, il suffit de mettre en parallèle d'une part les pages qu'y consacre la *Division du travail* et les classifications contemporaines que l'on trouve dans les premiers volumes de l'*Année*, avec d'autre part le système beaucoup plus adéquat de classification qu'on rencontre dans les derniers volumes. Ainsi l'*Année sociologique* a joué dans la formation de la pensée de Durkheim un rôle tout à fait décisif. Elle a été comme le laboratoire où sa méthode, en s'adaptant aux sujets les plus divers, s'est précisée, assouplie et élargie. Si donc l'*Année* a été une charge bien lourde qui a parfois pu absorber trop le maître et le détourner de la publication de ses ouvrages propres, on voit que ce ne fut pas cependant sans profit. Et pour qui sait la lire, il n'est pas de lecture plus révélatrice de ce qu'est son œuvre.

Mais pour bien saisir le sens de cette œuvre, il faut dissiper un préjugé assez commun. On confond, en effet, volontiers sociologie et ethnographie, et l'on tient pour évident que le sociologue est un être détaché, de curiosité bizarre et inutile, et qui ne s'intéresse qu'aux mœurs des sociétés les plus disparates : à quoi bon, dit-on, collectionner tant d'histoires et surtout de sauvages? Durkheim a lui-même vigoureusement protesté dans son dernier livre contre cette confusion et contre ce reproche. Ce qui l'intéresse ce n'est pas — sinon à titre de moyen et pour restituer la genèse de la mentalité humaine — l'Arunta ou le Bantou, c'est bel et bien l'homme actuel [1]. Et s'il invoque et combine la préhistoire et l'ethnographie, c'est pour

1. Cf. *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 2 : « La sociologie se pose d'autres problèmes que l'histoire et l'ethnographie. Elle ne cherche pas à connaître les formes périmées de la civilisation dans le seul but de les connaître et de les reconstituer. Mais comme toute science positive, elle a, avant tout, pour objet d'expliquer une réalité actuelle, proche de nous, capable par suite

mieux comprendre le Français d'aujourd'hui qu'il sent responsable de l'avenir de son pays et qu'il voudrait éclairer. Et la preuve en est que le jour où la crise éclate qui met cet avenir immédiatement en jeu, ce savant ne cherche plus quelles causes ont produit le totémisme, mais *Qui a voulu la guerre?* et abandonne le commentaire de la loi d'exogamie pour celui de la maxime pangermaniste : *L'Allemagne au-dessus de tout.* Ce n'est pas lui qui reste *au-dessus de la mêlée.* Mais s'il n'y descend qu'au jour du grand et pressant péril, c'est qu'il ne veut normalement songer à l'application qu'après avoir assuré les principes. Loin d'être étranger à la pratique et à la politique, il ne songe qu'à les fonder rationnellement. Sociologue, son dessein est psychologique et moral : connaître l'homme et diriger sa conduite. Mais l'homme n'est pas l'être purement individuel qu'imagine la psychologie courante et qui ne dépendrait et ne s'inspirerait que de lui-même. C'est un être double à la fois individuel et social. Ce qu'il est et ce qu'il veut être, sa nature et son idéal ne se laissent expliquer que si — donnant tout son sens fécond à la vieille formule aristotélicienne — on les rapporte au milieu dans lequel et par lequel cette nature et cet idéal ont été peu à peu façonnés. L'action sur l'individu des influences sociales n'échappe

d'affecter nos idées et nos actes : cette réalité c'est l'homme et plus spécialement l'homme d'aujourd'hui, car il n'en est pas que nous soyons plus intéressés à bien connaître. Nous n'étudierons donc pas la religion très archaïque dont il va être question pour le seul plaisir d'en raconter les bizarreries et les singularités. Si nous l'avons prise comme objet de notre recherche, c'est qu'elle nous a paru plus apte que toute autre à faire comprendre la nature religieuse de l'homme, c'est-à-dire à nous révéler un aspect essentiel et permanent de l'humanité. » Cf. aussi *Ibid.*, p. 637 : « Ainsi la sociologie paraît appelée à ouvrir une voie nouvelle à la science de l'homme. Jusqu'ici on était placé en face de cette alternative : ou bien expliquer les facultés supérieures et spécifiques de l'homme en les ramenant aux formes inférieures de l'être, la raison aux sens, l'esprit à la matière, ce qui revenait à nier leur spécificité ; ou bien les rattacher à quelque réalité supra-expérimentale que l'on postulait mais dont aucune observation ne peut établir l'existence. Mais du moment où l'on a reconnu qu'au-dessus de l'individu il y a la société et que celle-ci n'est pas un être nominal et de raison mais un système de forces agissantes, une nouvelle manière d'expliquer l'homme devient possible. Pour lui conserver ses attributs distinctifs, il n'est plus nécessaire de les mettre en dehors de l'expérience. Tout au moins, avant d'en venir à cette extrémité, il convient de rechercher si ce qui, dans l'individu, dépasse l'individu, ne lui viendrait pas de cette réalité supra-individuelle, mais donnée dans l'expérience, qu'est la société ». Enfin cf. déjà dans la Préface de la *Division du Travail social* : « Nous estimerions que nos recherches ne mériteraient pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif. Si nous séparons avec soin les problèmes théoriques des problèmes pratiques, ce n'est pas pour négliger ces derniers, c'est au contraire pour nous mettre en état de les mieux résoudre. » Préf. de la 1re édit., p. XXXIX dans la 2e édit.

le plus souvent que parce qu'elle est inconsciente et intime. Mais elle n'en est que plus profonde. C'est donc en réalité beaucoup plus la société qui explique l'individu, que l'individu qui explique la société. D'où ces deux conséquences : la psychologie ne devient explicative qu'en faisant appel à la sociologie et il faut, pour connaître l'homme, commencer par étudier la société, et réciproquement la sociologie ne peut se constituer qu'indépendamment de la psychologie dont elle n'est pas issue, et en affirmant l'existence de la société comme d'une réalité propre qui ne s'observe et ne s'explique que par des procédés propres eux aussi : ceux de la méthode sociologique. Voilà l'esprit et la signification de cette sociologie fondée par Durkheim.

Et maintenant qu'on a entrevu le sens de l'œuvre et le caractère de l'homme, on peut mesurer quelle perte représente la mort de Durkheim. Perte irréparable pour la science et pour l'Université. Mais perte combien cruelle aussi et surtout pour cette famille dont il était le centre et le chef aussi aimé que respecté. Père et chef de famille, ce savant était destiné à l'être autant par tendresse instinctive que par conviction sociologique. La famille a peut-être été son sujet d'étude et de cours de prédilection. Il croyait à sa nécessité et à sa bienfaisance intime. Il redoutait tout ce qui pouvait la désorganiser ou l'affaiblir. Il voyait en elle le foyer moral par excellence où s'élaborent et où se pratiquent, avec l'exemple et sous l'autorité des parents, toutes les vertus fondamentales, le respect du devoir, le goût de la justice, l'habitude de l'altruisme. Ces vertus de l'enfant au foyer suivent tout naturellement l'homme dans la cité où il devient un juste, qualité civique que Durkheim prisait entre toutes et qu'il a louée lui-même en son fils dans la notice funèbre qu'il lui a consacrée. Son propre foyer fut l'image de cet idéal domestique.

Famille, corporation, État : autant de formes du groupement social, autant par conséquent, aux yeux de Durkheim, de milieux nécessaires à l'existence, au développement et à la moralité de l'homme. Aussi, pour des raisons que va nous faire comprendre l'étude de son système, le sociologue qu'il était s'attachait-il passionnément à ce que fussent définies, enseignées et pratiquées dans ces milieux, les vertus essentielles d'ordre et de discipline seules capables d'en assurer la stabilité et d'en favoriser l'action efficace sur l'individu.

(*A suivre.*) GEORGES DAVY.

LA DÉGRADATION DE L'ÉNERGIE ET LE PRINCIPE DE CARNOT

L'attention des lecteurs de la *Revue* a été de nouveau attirée par M. L. Rougier[1] sur l'ouvrage de M. L. Selme.

Dans un mémoire paru dans la *Revue scientifique* en août 1917, j'ai essayé de démêler ce qui était vrai et ce qui devait être rejeté dans les idées de M. Selme et des savants qui, avant lui, ont soutenu la doctrine de l'analogie complète des différentes formes de l'énergie.

Mes conclusions étaient les suivantes :

On peut envisager les principes de l'énergétique de deux points de vue différents : le point de vue de la réversibilité et le point de vue de l'irréversibilité.

Du point de vue de la réversibilité, les diverses formes de l'énergie apparaissent sur le même plan; le principe de Carnot ne donne pas, si l'on y regarde de près, un aspect particulier à l'énergie calorifique.

Du point de vue de l'irréversibilité, l'énergie calorifique prend une place à part, son extensité, l'entropie, s'accroît sans cesse.

*Tant qu'on reste dans le domaine de la réversibilité, l'*ANALOGISME *est exact; tant qu'on reste dans le domaine de l'irréversibilité, l'*ANTILOGISME *est conforme à la vérité.*

Si l'on tente de prolonger l'analogisme sur le terrain de l'irréversibilité, on se heurte à d'insurmontables difficultés; si l'on tente de prolonger l'antilogisme sur le terrain de la réversibilité, on rencontre des erreurs.

A chaque doctrine correspond un domaine particulier dans lequel elle est vraie, en dehors duquel elle est fausse.

Le principe de Carnot rentre dans l'analogisme; le principe de la

1. L. Rougier, Encore la dégradation de l'énergie : l'entropie s'accroît-elle? *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars-avril 1918, p. 189.

Dégradation de l'Énergie est l'expression de l'antilogisme. Ces deux principes sont irréductibles l'un à l'autre comme les deux doctrines d'où ils procèdent.

Nous verrons plus loin quelles sont les raisons qui militent en faveur des conclusions précédentes.

Dans le même article, j'indiquais une voie nouvelle, *a priori* très séduisante, qui, mieux que toute autre, semble permettre d'introduire l'analogisme dans le domaine de l'irréversibilité. Cette voie, disais-je, aboutit à une impasse, et je crois être utile aux chercheurs en les mettant en garde contre sa trompeuse séduction.

Mes avertissements n'ont pas été écoutés puisque M. Selme [1], puis M. Rougier se sont engagés dans la voie indiquée. Il est donc nécessaire d'insister sur les raisons pour lesquelles cette voie est mauvaise. C'est ce que je m'efforcerai de faire.

Je commencerai par reprendre le mode d'exposé que j'avais adopté et qu'ont suivi avec quelques variantes MM. Selme et Rougier.

*
* *

Une énergie se présente toujours comme le produit de deux facteurs (Rankine) : un facteur d'équilibre ou *intensité* (pression, potentiel gravifique, température, potentiel électrique, force mécanique, vitesse, potentiel chimique d'un composant) et une variable d'état ou *extensité* (volume, masse [2], entropie, quantité d'électricité, déplacement, quantité de mouvement, masse d'un constituant).

Un facteur d'équilibre est la dérivée partielle de l'énergie interne par rapport à la variable d'état correspondante; il a une valeur constante en tous les points d'un système en équilibre. Lorsqu'on met deux systèmes en relation, ce sont les valeurs relatives des facteurs d'équilibre qui déterminent le sens de la transformation qui se produit.

La température, par exemple, est la dérivée partielle de l'énergie interne par rapport à l'entropie : elle a la même valeur en tous les points d'un système en équilibre. Lorsqu'on met deux systèmes en

1. L. Selme, Qu'est-ce que l'entropie? *Le mécanicien-électricien de la Marine et de l'Industrie*, janvier-février-mars 1918, p. 16-26.

2. Dans un espace restreint où le champ de gravitation est sensiblement uniforme, on peut prendre, si l'on veut, le poids comme extensité de l'énergie gravifique, le niveau est alors l'intensité correspondante.

relation thermique, ce sont les valeurs relatives des températures dans les deux systèmes qui seules déterminent le sens de la transformation qui se produit. On pourrait faire au sujet de la pression, du potentiel électrique, etc., des remarques absolument analogues.

Les variables d'état ou extensités ont des caractères nettement différents. Certains auteurs les appellent *facteurs de capacité* pour mettre en relief leur propriété commune de dépendre essentiellement des dimensions des systèmes. Il en est bien ainsi visiblement pour le volume, la masse, l'entropie, la charge électrique, les masses des divers constituants, etc.

Il y a un autre caractère des extensités qui a plus d'importance et sur lequel il convient d'insister. A chaque extensité correspond, tout au moins dans le cas des transformations réversibles, une loi d'invariance. On ne peut faire croître une extensité dans un système sans faire décroître en même temps, d'une quantité égale, l'extensité de même nature d'un autre système.

C'est évident pour le volume : toute variation de volume d'un système s'accompagne nécessairement d'une variation égale et de signe contraire du volume du milieu extérieur. C'est encore plus évident pour le déplacement mécanique : lorsque deux forces opposées, dont l'une peut comme cas particulier être nulle, agissent simultanément sur un même point matériel, le déplacement sous l'action de la plus forte est égal au recul à l'encontre de la plus faible.

Pour les autres extensités, la propriété d'invariance est loin d'être aussi évidente. Il a fallu la découvrir et elle constitue alors l'objet d'un *principe*. Pour l'énergie calorifique, c'est le principe de la conservation de l'entropie ou principe de Carnot; pour l'énergie gravifique, c'est le principe de la conservation de l'électricité (Lippmann); pour l'énergie mécanique cinétique, c'est le principe de la conservation de la quantité de mouvement (Descartes[1]); pour l'énergie chimique, c'est le principe de la conservation des corps simples (Lavoisier).

1. On peut fonder la Dynamique sur le principe des travaux virtuels et sur le principe de la conservation de la quantité de mouvement comme on a fondé la Thermodynamique sur le principe de l'équivalence et sur le principe de la conservation de l'entropie. Laue a montré qu'on évitait ainsi les restrictions qu'apporte à la Dynamique classique le principe de relativité.

M. Ch.-Ed. Guillaume a insisté sur l'intérêt qu'il y aurait à placer le principe de la conservation de la quantité de mouvement tout à fait au début de la Mécanique au lieu de le reléguer à la fin.

Au point de vue de la façon dont on peut les mesurer, les extensités se divisent en deux groupes. Tantôt, en effet, la mesure de l'extensité peut se faire par un procédé particulier, indépendant pour ainsi dire de l'énergétique; c'est le cas de la quantité d'électricité déterminée par la loi de Coulomb, de la masse que le poids permet d'évaluer, de la quantité de mouvement réductible à une masse et à une vitesse. Tantôt au contraire, et c'est précisément le cas de l'entropie, la seule méthode de mesure résulte de la définition énergétique de l'extensité. Pour mesurer une entropie, il faut mesurer une quantité de chaleur et diviser par la température absolue.

Ce procédé énergétique d'évaluation des extensités, le seul possible dans le cas de l'énergie calorifique, est évidemment applicable aussi pour une extensité quelconque. De telle sorte qu'en général, une extensité peut être définie soit par une mesure effectuée à la façon ordinaire, particulière à cette extensité, soit par une mesure basée sur sa définition énergétique.

Ces deux procédés de mesure donnent des résultats qui coïncident dans le cas des transformations réversibles.

Dans le cas des transformations irréversibles, il n'en est plus de de même comme on peut immédiatement s'en rendre compte :

Supposons, par exemple, qu'au lieu de mesurer directement le volume d'un système, on le définisse comme étant une quantité telle que sa différentielle dv soit égale à $-\frac{d\tau}{P}$, $d\tau$ étant la différentielle du travail mécanique fourni au système, P la pression. Appelons *volume énergétique* la quantité ainsi définie. Dans le cas des transformations réversibles, le volume énergétique coïncidera, tout au moins à une constante près, avec le volume vrai. Dans le cas des transformations irréversibles, le travail mécanique fourni au système s'augmente du travail utilisé à vaincre les frottements et, lorsque le système cède du travail, une partie de ce travail est absorbée par les résistances passives. La pression ayant une valeur indépendante du degré d'irréversibilité des transformations, il en résulte que le volume énergétique défini par $dv = -\frac{d\tau}{P}$ diminue toujours plus vite que le volume vrai et augmente toujours moins vite. Lorsque le système parcourt un cycle fermé, l'intégrale $\int -\frac{d\tau}{P}$ est donc toujours négative ou nulle.

Dans un monde où le volume vrai ne serait pas susceptible de mesure directe, les physiciens auraient à découvrir : 1° un principe de la conservation, dans les transformations réversibles, de la quantité v définie par $dv = -\frac{d\mathcal{T}}{P}$, principe analogue au principe de Carnot ; 2° un principe de la diminution de cette quantité v dans les transformations irréversibles, d'où une inégalité analogue à celle de Clausius.

Le volume du monde semblerait, pour eux, décroître indéfiniment.

Ainsi, la loi de l'accroissement de l'entropie dans les transformations irréversibles ne constituerait pas un caractère distinctif de l'énergie calorifique. Toutes les extensités seraient soumises à des lois analogues, pourvu qu'au lieu de leur conserver leurs définitions vulgaires on leur donne leurs définitions énergétiques.

Ou bien encore, et c'est la conclusion que préfèrent adopter MM. Selme et Rougier, la diminution de volume dans les transformations irréversibles étant pure apparence, on est conduit à admettre par analogie qu'il en est de même de l'accroissement de l'entropie.

*
* *

Pour prouver l'insuffisance du raisonnement précédent, il suffit de montrer que, lors d'une transformation irréversible, l'accroissement d'entropie est bien réel et non pas seulement apparent comme l'accroissement de volume de tout à l'heure.

Raisonnons sur un exemple simple : Considérons une certaine masse d'eau, nous pouvons élever sa température de deux façons différentes : soit en opérant de façon réversible au moyen d'une machine thermique parfaite qui, puisant de l'entropie ailleurs, la refoulera dans la masse d'eau; soit en opérant de façon irréversible au moyen, par exemple, de palettes tournant dans le liquide. Dans le premier cas, l'entropie a augmenté, et cela quelle que soit la définition qu'on donne de l'entropie puisque nous avons opéré de façon réversible et que les différentes définitions d'une extensité coïncident dans le cas de la réversibilité. Dans le second cas, l'entropie a augmenté aussi puisqu'on arrive au même état final ; mais cette fois cette entropie surajoutée n'a été puisée nulle part, il y a donc bien eu création d'entropie.

D'une façon générale, on peut dire que, dans les transformations irréversibles, c'est l'entropie vraie qui s'accroît.

Si l'on découvrait un procédé permettant de mesurer l'entropie indépendamment de sa définition énergique, on ne pourrait certainement que vérifier par des mesures plus directes sa loi de croissance dans les transformations irréversibles.

On ne peut pas faire avec les autres formes de l'énergie d'expériences analogues à celle que nous venons de décrire. Lorsqu'un piston glisse avec frottement dans un cylindre imperméable à la chaleur, le volume continue, malgré l'irréversibilité partielle, à obéir à la loi d'invariance puisque la variation de volume de l'espace situé d'un côté du piston est égale et de signe contraire à la variation de volume de l'espace situé de l'autre côté. L'effet du frottement est un dégagement de chaleur. L'extensité qui s'accroît sans compensation c'est encore et toujours l'entropie.

*
* *

M. Rougier propose deux méthodes pour contrôler expérimentalement l'inégalité de Clausius.

La première de ces méthodes consisterait à trouver un procédé permettant de mesurer l'entropie indépendamment de sa définition énergique. Nous avons vu que cela n'est pas nécessaire et qu'il suffit, étant donnée une transformation irréversible, d'imaginer un processus réversible conduisant au même état final.

L'autre méthode proposée par M. Rougier consisterait à « mettre en évidence que, dans les échanges de chaleur par conduction sans production de travail utile, il apparaît de l'énergie non thermique et non mécanique, qui n'est attribuable qu'à une transformation partielle de la chaleur en énergie d'une autre forme ».

A ce propos, M. Rougier met en parallèle la chaleur dégagée par le passage d'un courant électrique dans un conducteur (effet Joule) et les effets thermo-électriques de Peltier et de Kelvin. L'analogie n'est qu'apparente.

Les effets Peltier et Kelvin sont du domaine des phénomènes réversibles : une différence de température engendre dans un circuit une différence de potentiel; inversement, lorsqu'on fait circuler un courant dans le circuit d'un couple thermo-électrique, une des soudures s'échauffe, l'autre se refroidit. Il y a transport d'entropie de la

région froide à la région chaude. Si l'on change le sens du courant, le transport d'entropie change de sens.

Le dégagement de chaleur correspondant à l'effet Joule présente des caractères très différents :

Il se manifeste par un échauffement global du conducteur, et non plus par l'établissement d'une différence de température entre deux points du circuit.

Il n'est pas réversible. La raison de symétrie suffit en effet à prouver que, si l'on élève uniformément la température d'un conducteur homogène, ce conducteur ne peut être le siège d'une différence de potentiel qui n'aurait aucune raison de s'établir plutôt dans un sens que dans l'autre.

Enfin, il est indépendant du sens du courant.

En somme ce n'est plus un transport d'entropie, mais bien une création d'entropie.

Il ne faut pas d'ailleurs perdre de vue que, lors d'une conduction thermique, si les deux sources (chaude et froide) sont isolées électriquement, l'ensemble constitue une pile thermo-électrique dont le circuit est ouvert, qui par conséquent ne débite pas et ne transforme pas plus d'énergie qu'un ressort bandé ou qu'un poids accroché à un point fixe.

Si les deux sources thermiques sont reliées électriquement, le circuit est fermé, la pile débite, une partie de l'énergie thermique se transforme en énergie électrique, mais pour redevenir aussitôt énergie calorifique par suite de l'effet Joule. Le résultat est le même, en définitive, que si les effets thermo-électriques n'existaient pas.

*
* *

Doit-on conclure de ce qui précède que les idées de M. Selme sont complètement fausses et que l'effort énorme de ce sympathique chercheur ne mérite que l'indifférence et l'oubli? Je ne le crois pas. M. Selme a rendu le grand service d'attirer l'attention sur la nécessité de reviser l'exposé classique de la thermodynamique. Cet exposé mérite, en effet, de graves critiques : il est exclusivement antilogiste et pose en principe que l'énergie calorifique, même dans le cas des transformations réversibles, est une forme inférieure, dégradée de l'énergie.

Pour prouver qu'il n'en est rien, plaçons-nous par la pensée dans un monde où tous les phénomènes seraient réversibles. Il est entendu par conséquent, que non seulement les machines thermiques que nous considérerons seront réversibles, mais encore qu'elles seront alimentées de façon réversible, c'est-à-dire que l'entropie fournie à la source chaude ne sera en aucun cas de l'entropie créée, provenant par exemple de la combustion du charbon, ce sera de l'entropie puisée réversiblement autre part.

Montrons alors, par une série d'exemples, la parfaite analogie des différentes formes de l'énergie.

Plaçons d'abord une machine thermique, parfaitement réversible, entre deux sources primitivement à la même température et actionnons mécaniquement cette machine. Elle refroidira une des sources et échauffera l'autre; c'est l'analogue d'une machine électrique qui chargerait un condensateur. Laissons maintenant la machine fonctionner en sens inverse, le système reviendra à l'état initial et restituera intégralement l'énergie mécanique qu'on lui a précédemment fournie. Enfermez le tout dans une boîte close, personne ne pourra deviner si l'énergie mécanique que vous emmagasinez dans cette boîte est employée à créer une différence de température ou à tendre un ressort.

Une machine thermique dont une des sources est constituée par le milieu extérieur est analogue à une machine électrique dont un des pôles est au sol. Cette dernière permet, suivant le sens dans lequel on l'actionne, d'élever un corps à un potentiel positif ou négatif quelconque. De même, la première permet d'échauffer ou de refroidir réversiblement un corps. Ainsi, lorsqu'on s'astreint à n'opérer que de façon réversible, échauffer un corps au-dessus de la température ambiante ou le refroidir au-dessous de cette température sont deux opérations absolument symétriques, nécessitant toutes deux du travail et, on le démontrerait aisément, un même travail pour un même débit d'entropie et une même différence de température avec la température ambiante.

Nous allons voir maintenant qu'on peut imaginer un dispositif thermique analogue à une pile de concentration.

Prenons deux récipients contenant deux solutions de même nature mais de concentrations différentes. Un tube fait communiquer les deux phases gazeuses. La tension de vapeur du solvant étant plus faible au-dessus de la solution la plus concentrée, il se produira une

distillation. Mais isolons thermiquement chaque récipient, la condensation échauffera l'un, la vaporisation refroidira l'autre. Cette différence de température tendra à égaliser les pressions et bientôt la distillation s'arrêtera. C'est l'analogue d'une pile à circuit ouvert. Intercalons une machine thermique entre les deux récipients fonctionnant comme sources chaude et froide; lorsque la machine fournira du travail, la distillation reprendra tendant à maintenir la différence de température, c'est l'analogue d'une pile actionnant un moteur électrique.

On peut encore simplifier le dispositif en réalisant l'analogue d'une pile de gravitation. Rappelons que lorsque deux électrodes identiques sont placées dans un même électrolyte à des niveaux différents, il s'établit entre ces électrodes une différence de potentiel. Une théorie purement énergétique permet de calculer cette différence de potentiel.

Pour réaliser une pile thermique de gravitation, reprenons nos deux récipients de tout à l'heure, mais remplissons-les d'un même liquide pur et plaçons-les à des niveaux différents. Il se produira, si le système n'est pas isolé thermiquement, une distillation due au poids de la colonne de vapeur entre les niveaux des deux liquides. Si les récipients sont isolés thermiquement, celui qui est en bas s'échauffera tandis que celui qui est en haut se refroidira. Cette différence de température tendant à produire une distillation en sens inverse, on arrivera nécessairement à un équilibre qui correspondra à une différence de température bien déterminée entre les deux récipients.

L'analogie avec l'électricité est ici particulièrement complète, car on peut démontrer qu'une pile électrique de gravitation n'a pas de coefficient de température[1]; c'est-à-dire que la pile, lorsqu'elle fonctionne, ne tend ni à s'échauffer ni à se refroidir. C'est une machine qui transforme de l'énergie gravifique en énergie électrique. Une pile thermique de gravitation est, de même, une machine transformant de l'énergie gravifique en énergie thermique.

La théorie conduit, pour les deux piles, à des formules absolument analogues. Une pile électrique de gravitation donne la possibilité théorique d'une mesure de l'intensité du champ de la pesanteur,

1. La variation de la force électro-motrice avec la température est absolument négligeable.

déduite de la mesure d'une différence de potentiel; de même une pile thermique de gravitation permettrait, en principe, la mesure de g par une différence de température.

Le parallélisme entre l'énergie calorifique et l'énergie électrique peut être continué très loin :

Une machine thermique associée à une machine frigorifique réalise un dispositif absolument analogue à un transformateur électrique. Les débits d'entropie traversant les deux machines sont en raison inverse des différences de température des sources entre lesquelles chacune d'elles fonctionne.

M. Selme a montré dans son ouvrage comment on pouvait réaliser des oscillations thermiques analogues aux oscillations mécaniques ou électriques. Le procédé qu'il indique est assez compliqué. On arrive plus simplement au même résultat lorsqu'on enferme un train d'ondes dans un récipient à parois parfaitement réfléchissantes. Le train d'ondes oscille d'une paroi à l'autre en créant un régime oscillatoire des températures.

Indiquons enfin, comme dernier argument, la parfaite symétrie de formules à laquelle on arrive lorsque, au lieu de conserver la notion si lourde de quantité de chaleur, on introduit, à l'exemple de Gibbs, la notion d'entropie. Cette symétrie constitue, à elle seule, une preuve vraiment mathématique de l'analogisme dans les transformations réversibles. Les équations de l'énergétique se réduisent, en réalité, à un très petit nombre d'équations types. Elles peuvent se déduire les unes des autres par simple changement du sens des lettres; il suffit de remplacer le facteur d'équilibre et le facteur d'extensité d'une énergie par le facteur d'équilibre et le facteur d'extensité d'une énergie quelconque. Pareille transposition serait-elle possible s'il n'y avait pas analogie profonde et réelle entre les diverses formes de l'énergie?

*
* *

Dans ce qui précède, nous avons supposé la réversibilité complète et nous n'avons rencontré nulle part le fait de la dégradation de l'énergie. Montrons maintenant comment on y arrive dès que les phénomènes deviennent, par quelque point, irréversibles. Considérons pour cela une machine thermique réversible mais alimentée de façon irréversible. Cela veut dire que l'entropie fournie à la

source chaude sera de l'entropie créée, provenant, par exemple, de la combustion du charbon. Nous avons alors un pied dans le domaine de l'irréversibilité; ce domaine est interdit à l'analogisme; l'antilogisme apparaît tout de suite sous l'aspect du rendement économique qui n'a pas d'analogue pour les autres formes de l'énergie.

Cette notion de rendement économique est, en effet, intimement liée à la possibilité de la création d'une extensité. Pour le prouver, imaginons, par exemple, qu'on puisse créer de la masse comme on peut créer de l'entropie. Il y aurait plus d'avantage pour nous à créer cette masse au sommet d'une montagne qu'au niveau du sol. L'énergie gravifique ainsi produite serait plus complètement utilisable. Nous serions conduits à un rendement économique analogue au rendement économique d'une machine thermique. Le potentiel gravifique compté à partir du centre de la terre figurerait, dans l'expression du rendement, à la place de la température absolue.

Ainsi, le seul caractère particulier que possède, au fond, l'énergie calorifique, c'est que son facteur d'extensité : l'entropie, peut s'accroître. Cet accroissement ne se produisant que dans les phénomènes irréversibles, l'énergie calorifique reste absolument analogue aux autres énergies tant qu'on s'astreint rigoureusement à ne pas quitter le domaine de la réversibilité.

Il devient nécessaire alors de distinguer le principe de Carnot du principe de la Dégradation de l'Énergie. On peut donner à ces deux principes les énoncés suivants :

1° dans les transformations réversibles, l'entropie se conserve;

2° dans les transformations irréversibles, l'entropie s'accroît.

Le premier est conforme à l'analogisme, il ne donne à l'énergie calorifique aucun caractère particulier; le second exprime le fait de l'accroissement de l'entropie dans les phénomènes irréversibles et la tendance que possèdent alors toutes les énergies à prendre la forme calorifique.

Dans un monde où tous les phénomènes seraient réversibles, on connaîtrait le principe de Carnot, on ignorerait le principe de la Dégradation de l'Énergie. FÉLIX MICHAUD.

Au moment de corriger les épreuves du précédent article, j'apprends, avec un vif regret, la mort de Léon Selme. C'était un homme d'une valeur intellectuelle et morale incontestable. Les

chercheurs qui, comme lui, se forment eux-mêmes, en dehors de l'enseignement classique, et se donnent la tâche de tout réinventer pour mieux comprendre, sont malheureusement trop rares. Leurs idées sont toujours extrêmement intéressantes et précieuses. Il est bon que les principes de la Science soient soumis à l'examen critique d'esprits ennemis de tout dogmatisme et exempts de tous préjugés scientifiques.

Dans l'article paru dans le numéro précédent de la *Revue*, Léon Selme répond à une de mes objections : pour lui, élever la température d'une masse d'eau, sans lui fournir de l'entropie puisée réversiblement ailleurs, est une opération tout à fait comparable à celle qui consiste à élever son centre de gravité sans changer sa masse. La comparaison n'est pas exacte : dans le premier cas, l'état final est le même que si l'entropie avait été puisée ailleurs; dans le second cas, l'état final n'est manifestement pas le même si l'élévation du centre de gravité est due à l'adjonction d'une nouvelle quantité d'eau ou à l'élévation du réservoir.

La différence devient très saisissante si l'on prolonge les opérations : une masse d'eau, agitée par un système de palettes, et maintenue à température constante, est une source intarissable d'entropie. Cette entropie n'est puisée nulle part ailleurs; elle n'est pas non plus le résultat d'un changement d'état comme, par exemple, celle qui provient de la condensation isotherme d'une vapeur. On peut, en effet, agiter de l'eau en vase clos, aussi longtemps qu'on le veut; si l'on maintient la température constante, il n'y a pas de changement d'état perceptible.

Pour réaliser une expérience analogue avec l'extensité : masse, il faudrait qu'en fournissant de l'énergie au réservoir, on puisse en retirer indéfiniment de l'eau, sans jamais l'épuiser.

F. M.

ÉTUDES CRITIQUES

LA MÉTAPHYSIQUE DE JOSIAH ROYCE[1]

(Fin.)

Entre la doctrine éthique de la communauté que nous avons exposée et la théorie logique de l'interprétation nous allons voir qu'il existe la plus étroite connexion. On ne saurait trop insister sur cette relation qui permet sans doute de définir ce qu'il y a de plus original dans la dernière philosophie de Royce. C'est seulement, en effet, à la fin de sa carrière que Royce prit conscience de cette intime harmonie entre les conditions de toute vie sociale, de toute organisation spirituelle, et les principes de toute intelligibilité comme telle. Il est à peu près certain, de son aveu même, que c'est à une lecture attentive des travaux de Peirce qu'il doit d'avoir pu expliciter pour lui-même ce rapport fondamental. Royce salue en Peirce non seulement le père du mouvement pragmatiste mais surtout un logicien de première grandeur dont on est loin encore d'apprécier suffisamment les mérites[2]. Peirce est l'inventeur de la théorie de l'interprétation, mais Royce la reprend à son compte et lui donne des développements nouveaux.

Elle permet d'une façon générale, selon lui, de dépasser le dualisme qui domine toute la philosophie contemporaine : celui de la perception et du concept. Il n'est pas vrai que tout se réduise à du donné d'une part, à de l'abstrait ou à du construit d'autre part. Votre esprit à vous, vos états de conscience : voilà qui n'est pour moi ni du conçu ni du perçu. Pour reprendre la terminologie de James, si le concept est un billet de banque auquel doivent toujours

1. Voir les numéros de mai et juillet 1918 et de janvier 1919.
2. Cf. par exemple *Problem of Christianity*, II, p. 114-116.

correspondre les espèces sonnantes de la perception, il est trop clair que votre esprit ne peut être « conçu » par moi, car nul encaisse métallique, nulle perception n'est susceptible de me le détailler jamais. Il y a donc là un troisième mode de connaissance auquel il faut donner un nom spécial : on choisira le terme d'interprétation pour des raisons qui apparaîtront clairement dans la suite[1]. De ce processus c'est le change monétaire qui nous fournira la meilleure illustration, puisqu'il correspond au passage réglé d'un système déterminé de valeurs à un autre système de valeurs. L'interprétation est par essence sociale, par opposition à la perception qui vit dans un monde désert où il n'y a ni homme, ni Dieu[2]. Seule l'interprétation rend une communauté spirituelle possible, seule par suite elle me permet de communiquer avec moi-même, c'est-à-dire d'avoir conscience de moi. C'est qu'en effet l'interprétation est un rapport à trois termes, une relation triadique; par opposition à la perception ou à la conception qui, elles, sont dyadiques; on est toujours obligé de distinguer au moins idéalement le texte traduit ou interprété — la traduction — et celui pour qui on traduit. C'est ainsi qu'il faudra bien distinguer le texte égyptien déchiffré, l'Égyptologue, et le lecteur anglais au moins possible auquel la traduction est destinée[3]. Il y a là trois termes également constitutifs du rapport logique d'interprétation. Et nous verrons que ceci conduit forcément à définir une théorie trialiste de la connaissance qui s'oppose aux dualismes courants (intellectualisme, pragmatisme ou philosophie de l'intuition). Entre ces trois termes il est naturellement indispensable qu'un ordre déterminé s'établisse, chacun d'eux ayant sa fonction propre. Mais ne retrouvons-nous point alors sous une forme renouvelée la théorie même de la self-représentation? La vie du moi repose tout entière sur l'interprétation; le moi passé, le moi présent, le moi futur correspondent aux trois termes, aux trois « moments logiques » précédemment définis. « Le moi passé est interprété par le moi présent de telle façon que son conseil soit transmis au moi futur[4] ». Autrement dit, le passé est le texte même sur lequel porte l'interprétation, le présent est l'interprète lui-même, l'avenir est la personne à qui l'interprétation est destinée. Ceci

1. *Problem of Christianity*, II, p. 127-129.
2. *Id.*, p. 151.
3. *Id.*, II, p. 140.
4. *Id.*, p. 144.

s'applique bien entendu à toute histoire possible, en sorte que le présent peut être défini comme l'interprétation en puissance du passé pour le futur[1]. C'est donc en fonction de cette triade logique conçue soit comme une sorte de cellule intelligible soit, dynamiquement cette fois, comme le rythme même de toute vie spirituelle, que nous devons rendre compte des divisions du temps. L'ordre de la durée ne relève ni de la perception (il vaudrait mieux dire de l'intuition), comme le veut Bergson dont Royce modifie ici assez malheureusement la terminologie, ni de la pensée conceptuelle comme le prétend un certain criticisme. Sans doute Bergson a raison de reconnaître que la durée est par rapport à la vie spirituelle elle-même tout autre chose qu'une simple forme qui modèlerait son contenu. Mais il n'a pas vu, d'après Royce, que notre vie profonde est toujours un commerce spirituel, un colloque ou une prière, et que par suite elle ne peut jamais être *donnée*, fût-ce dans l'intuition. « Si profondément que vous pénétriez à l'intérieur de vous-même vous ne pourrez jamais avancer assez loin dans le réduit le plus intime de l'intuition pour trouver simplement le moi véritable présenté à un sens interne[2]. » La philosophie bergsonienne est au fond aux yeux de Royce une doctrine mystique, et il se peut, quoiqu'il ne le dise par expressément dans *le Problème du Christianisme*, que l'argumentation qui visait dans *le Monde et l'Individu* l'ontologie mystique, suffise selon lui à condamner l'intuitionnisme. En tout cas, et si paradoxal que cela puisse paraître, la doctrine bergsosienne méconnaît d'après Royce ce qu'il y a de plus vivant dans l'esprit. Elle sacrifie en somme à une conception illusoire de l'intériorité. Elle ne transcende pas un dualisme qui doit forcément rester infécond, elle n'élucide pas le sens du dynamisme spirituel, qu'elle craindrait d'ailleurs de briser par l'acte même par lequel elle prétendrait le comprendre.

L'Interprétation, dit Royce dans une page qui semble être la traduction métaphysique de la « Queste de Dieu[3] » de M. d'Indy, l'Interprêtation est en quête d'un objet qui par essence est spirituel. De cet objet l'abîme de la conception abstraite dit : il n'est pas en moi. L'immédiat « aux célestes scintillements » (*the heaven of glittering immediacies*) n'a d'autre réponse que celle-ci à la queste : « il n'est

1. *Problem of Christianity*, II, p. 147.
2. *Id.*, p. 139.
3. Légende de St Christophe, acte II.

pas en moi ». L'interprétation dit : « Il est près de toi — bien plus il est dans ton cœur », mais elle nous montre, en manifestant la nature propre de l'objet à rechercher, quelles sont les conditions générales qui doivent être réalisées lorsqu'il s'agit d'interpréter un signe authentique pour un esprit intelligent. D'ailleurs l'interprétation est à la recherche d'une cité invisible — la terre promise où peut-être nous apprendrons à nous comprendre les uns les autres[1]. »

Nous trouvons donc par delà les abstractions glacées de l'intellectualisme ce que jamais une mystique de la perception pure ne pourra nous donner : nous atteignons, sans qu'il y ait lieu pour cela de faire appel à aucune faculté exceptionnelle, cette chaude et vivante réalité que l'interprète véritable, l'artiste, saisit directement — mais qui se révèle à l'ami lorsqu'il va demander conseil à l'ami, à l'amoureux qui plonge son regard dans les yeux de sa bien-aimée — cette réalité une et multiple à la fois qui se pose d'emblée partout où un ordre spirituel se fonde. Cette interprétation s'exerce du moment où nous reconnaissons la réalité et la vie intérieure de nos semblables.... « Elle accompagne toute conversation intelligente... elle convertit notre propre vie intérieure en un dialogue conscient au cours duquel nous nous interprétons nous-mêmes[2]. » « La réflexion est un effort d'interprétation de soi. »

On comprend dès lors que pour Royce l'interprétation soit une fois pour toutes l'objet principal de la philosophie[3]. Elle est en effet la médiation en général, et la dialectique hégélienne elle-même n'en est qu'une expression particulière. L'interprétation regarde d'en haut : elle est la réalisation d'une unité de conscience plus vaste[4]. Elle est en somme ce « conspectus » auquel si souvent déjà nous avons dû nous référer pour lui opposer cette vie inférieure de la pensée qui ne parvient pas à se concentrer en une unité intelligible[5]. C'est l'interprétation, ce n'est pas l'instinct qui nous permet de penser la vie, c'est-à-dire tout ce qui présente une signification et une réalité authentique. L'intuition créatrice implique donc la comparaison, le rapprochement de deux idées — et surtout la découverte de l'idée tierce, de l'idée neuve qui les médiatisera et par là même

1. *Problem of Christianity*, II, p. 152.
2. *Id.*, II, p. 159.
3. *Id.*, p. 168.
4. *Id.*, p. 188.
5. Royce consent à donner à l'interprétation ainsi entendue le nom d'intuition, mais à condition d'en bien spécifier le caractère essentiellement triadique.

projettera sur chacune d'elles une clarté nouvelle[1]. Nous sommes au delà de chacune de nos idées — et c'est pour cela qu'entre elles toutes nous sommes capables d'établir des connexions, de nous élever à cette intellection qui les saisit comme totalité, *c'est-à-dire comme communauté*. La volonté d'interprétation, c'est la volonté de se comprendre au sens le plus fort du mot, de se posséder, de constituer un tout intérieur qui soit pour lui-même.

On voit ici les fils de la pensée de Royce se nouer autour d'une idée centrale, celle de la communauté d'interprétation[2], élément vivant par excellence, principe de toute organisation spirituelle, c'est-à-dire logique ou sociale. Notre expérience personnelle, nous l'avons vu, nous en fournit le modèle, parce qu'elle est déjà par essence sociale[3].

En tant que communauté d'êtres, la communauté d'interprétation comprend : mon semblable, de qui je voudrais interpréter la pensée; moi-même en tant qu'interprète; et celui à qui l'interprétation est destinée. Entre nous trois s'établit une relation orientée vers l'intellection, fin purement spirituelle et qui ne peut être exprimée en langage pragmatiste. Il faut que « l'interprétation que je donnerai de vous à votre semblable soit telle que vous l'acceptiez et aussi que lui-même puisse la comprendre, en admettant que chacun de nous occupe déjà la position de l'observateur idéal qui contemple l'ensemble d'en haut[4] » : « c'est bien en effet la vision qu'il a de l'unité de mon interprétation et de la fin à laquelle elle tend que je m'efforce d'imiter lorsque je me m'applique à interpréter votre pensée. Car la communauté d'interprétation est orientée vers l'unité idéale d'intellection (*insight*) que réaliserait l'interprète au cas où ceux qui sont à présent ses semblables (*neighbors*) seraient convertis en idées au sein de sa conscience, idées que lui-même comparerait et entre lesquelles son interprétation jouerait avec succès le rôle de médiateur[5] ». C'est seulement par rapport à cette aperception pensée que je puis définir la vérité de mon interprétation, non point du tout par rapport à une réussite empirique, comme il le faudrait d'un point

1. Ceci rejoint évidemment la théorie du *between* exposée dans la troisième partie de cette étude.
2. *Problem of Christianity*, II, p. 211.
3. En réalité Royce tend à surmonter le dualisme du social et de l'individuel pour lui substituer l'unité concrète du spirituel, sous toutes ses formes.
4. *Problem of Christianity*, II, p. 215.
5. *Id.*, p. 16.

de vue pragmatiste. — L'interprète participe sans aucun doute plus directement à l'esprit qui anime la communauté — mais s'il est en un sens le chef, il est aussi le serviteur, puisque son interprétation porte sur une situation qui lui est donnée et qui est par suite indépendante de lui. Au sein de cette volonté d'interprétation (*Will to interpret*) qu'il incarne, le divin et l'humain se rapprochent plus qu'en aucun autre type d'expérience. La volonté d'interprétation, en effet, c'est l'esprit de loyalisme considéré dans sa fin intelligible, c'est-à-dire la mise en communication de l'être avec lui-même. Peut-être pourrait-on éclaircir ceci en disant que Royce, refusant d'admettre soit que notre unité nous soit donnée en dehors de nos actes, soit que nous nous la conférions purement et simplement par notre activité même, s'élève à l'idée purement religieuse d'une unité que nous trouverions en nous au fur et à mesure que nous agissons — en sorte que notre loyalisme conditionnerait en quelque façon la révélation en nous et pour nous de notre plus profonde réalité [1].

Mais s'il en est ainsi la communauté d'interprétation nous apportera peut-être la solution du problème des rapports de l'un et du multiple. « Les conceptions abstraites et les intuitions mystiques seraient à la fois transcendées et éclairées, et cependant retenues et conservées dans leur clarté et leur distinction au cœur de la vie de celui qui, en tant qu'interprète, serait à la fois serviteur de tous et chef pour tous, exprimant sa volonté en tous et cependant, en ses interprétations, respectant et aimant jusqu'à la volonté du moindre de ses frères. En lui la communauté, l'individu et l'absolu seraient à la fois complètement exprimés, réconciliés et distingués [2]. » Telle serait la solution du problème de Bradley. On voit sans difficulté comment elle reproduit sous une forme transposée celle que Royce proposait déjà dans l'appendice du *Monde et l'Individu*. L'interprétation nous fournit au point de vue logique le moyen de surmonter l'antinomie de la discursivité et de l'intuition — et c'est, on le devine, dans l'Église véritable, dans l'Église invisible, que nous trouverons cette solution concrètement incarnée, manifeste pour tous ceux qui savent voir avec les yeux de l'esprit.

1. On dirait en ce sens que la joie qui accompagne le sacrifice consenti n'est que la marque du progrès en intériorité, du progrès dans l'être qui correspond aux démarches volontaires par lesquelles une conscience juste se consacre de plus en plus effectivement à la cause qu'elle a choisie.

2. *Problem of Christianity*, II. p. 220.

Cependant un problème parallèle à celui qui se posait pour le loyalisme semble surgir ici : n'avons-nous pas affaire à un simple idéal? Y a-t-il un fondement métaphysique de la communauté d'interprétation? — Mais ce doute ne peut résister à l'analyse. Qu'entendons-nous en effet par la réalité du monde, si ce n'est l'interprétation véritable de la situation problématique où nous nous trouvons en tant que nous sommes des consciences finies[1]? Quiconque pose le problème de la réalité est tenu de comparer au moins deux idées : l'idée de l'expérience actuelle, et l'idée de ce vers quoi elle tend, de cela en quoi elle se consommerait. Cette dualité peut nous apparaître sous bien des formes diverses : celle du vouloir et de la satisfaction du vouloir, celle aussi de l'apparence et de la réalité. Mais de toutes façons s'interroger sur ce qu'est réellement le monde, c'est se demander ce qu'est ce contraste et ce qu'il signifie. Or aucune de ces idées ne peut s'attribuer à la fois le rôle de juge et celui de partie. Il faut qu'une idée médiatrice intervienne, un *interprète*, pour représenter l'une devant l'autre[2]. Se demander ce qu'est le monde réel, c'est chercher l'interprétation valable de l'antithèse entre l'apparence et la réalité. Dire qu'aucune solution du problème n'est peut-être possible, c'est encore faire une hypothèse dont la vérification supposerait l'appréhension totale de la signification de l'antithèse en question, c'est-à-dire justement la solution dont on niait la possibilité : en sorte que ce nihilisme est contradictoire en soi. « Le monde réel est dans tous les cas précisément celui dont la nature trouve son expression dans l'idée médiatrice quelle qu'elle soit, qui, considérée dans son unité avec les deux idées antithétiques, les compare pleinement (*fully compares them*) et élucide la signification du contraste[3].»

Mais l'interprétation n'est réelle qu'à condition que la communauté correspondante le soit aussi, et n'est vraie qu'à condition que cette communauté atteigne son but. En résumé le monde réel est donc la communauté d'interprétation constituée par les deux idées antithétiques et leur médiateur ou leur interprète, quel qu'il puisse être d'ailleurs. Si l'interprétation est une réalité et exprime fidèlement la totalité du réel, alors la communauté atteint son but, et le monde réel renferme en soi son propre interprète. « Si l'interprète et la

1. *Problem of Christianity*, p. 268.
2. *Id.*, II, p. 268.
3. *Id.*, p. 269.

communauté ne sont pas tous deux réels, il n'y a pas de monde réel[1]. »

Il est à peine besoin de souligner l'étroite parenté qui relie cette argumentation à celle que nous avons exposée dans la première partie de cette étude, d'après *Le Monde et l'Individu* et les ouvrages antérieurs[2]. Il s'agit bien ici et là de rechercher ce que nous *voulons dire* quand nous parlons d'un monde réel en général, et de reconnaître ce qu'il y a de contradictoire en soi dans tout agnosticisme.

Sans qu'on puisse contester qu'il y ait accord quant au fond entre la doctrine du *Monde et l'Individu*[3] et celle du problème du Christianisme, on doit reconnaître, ainsi que nous l'avons dit déjà, que cette dernière marque pour le moins un progrès considérable dans l'explicitation des thèses fondamentales de Royce. L'Interprète correspond bien, si l'on veut, au sujet omniscient[4] (*Absolute Knower*) du *Monde et l'Individu*, mais ce qu'on peut appeler sa situation intelligible dans l'univers se définit d'une façon infiniment moins ambiguë — et nous sommes bien loin à présent de ce qui dans la philosophie de Royce rappelait encore malgré tout l'idéalisme formel et un peu rabougri d'un Th. Hill Green. Enfin et surtout la théorie de la communauté d'interprétation permet de se former une idée plus vivante et plus spécifiable des rapports du fini et de l'infini que le schématisme logico-mathématique auquel Royce avait recours dans l'appendice du *Monde et l'Individu*. L'Interprétation enveloppe l'infini : car l'acte même dans lequel elle s'incarne a besoin d'être interprété, et ainsi de suite, aussi ne peut elle être close qu'arbitrairement par une interruption tout externe telle que la séparation ou la mort[5]. Dès lors la vie de cette communauté s'exprimera « en une série infinie d'interprétations dont chacune occupera une place déterminée dans un ordre temporel parfaitement réel ». Seulement le but de cette communauté ne peut être atteint, et par suite elle ne peut être pleinement réelle (finalité absolue et réalité étant des termes qui s'équivalent) que si ce processus temporel est saisi dans l'unité

1. *Problem of Christianity*, p. 270.

2. Nous ne croyons pas cependant que l'omniscient puisse être à proprement parler attribuée à l'Interprète qui n'est malgré tout qu'un membre de la communauté : c'est en celle-ci exclusivement que peut se réaliser cette science absolue qui est amour. (Par là nous retrouvons portée à son plus haut degré d'élucidation la théorie de l'appréciation.)

3. Cf. à ce sujet dans la conclusion de la présente étude les citations tirées des *Sources of Religious Insight*.

4. Cf. néanmoins n. 2.

5. *Problem of Christianity*, II, p. 150.

de sa signification par une pensée « synoptique ». Rien ne nous est plus familier qu'une semblable pensée, puisqu'elle se réalise en nous et pour nous chaque fois que nous découvrons une idée qui médiatise deux idées antithétiques. Nous sommes ici au nœud vital de la pensée de Royce. « L'univers, dit-il, si ma thèse est juste, est soumis de fond en comble à des catégories sociales. C'est ainsi que le temps exprime un système de relations par essence sociales. Le présent interprète le passé pour le futur. A chaque moment du temps les résultats de l'histoire intégrale du monde sont pour ainsi dire totalisés (*summed up*) et livrés (*passed over*) à l'avenir en vue d'actes nouveaux de création et d'interprétation. Ce n'est pas le Moi, ce n'est pas le Logos, ce n'est ni l'Un ni le Multiple, mais la Communauté qui est la catégorie maîtresse (*ruling*) d'une telle philosophie [1]. » — Mais ces catégories sociales, notons-le encore une fois, sont les catégories logiques véritables, pourvu qu'on veuille bien considérer la pensée dans sa vie concrète et non pas nous ne savons trop quels résidus formels dans lesquels l'intelligence ne pourra jamais se reconnaître véritablement [2].

La notion fondamentale pour le métaphysicien comme pour le logicien sera dès lors celle de signe, un signe étant pour Royce comme pour Peirce « quelque chose qui détermine une interprétation [3] ». « Un signe est toujours un esprit [4] (*mind*) ou un quasi-esprit (*quasi-mind*), c'est-à-dire un objet qui fait fonction d'esprit (par exemple un poteau indicateur, une montre, une girouette, ou un geste). L'univers consiste en des signes réels et en l'interprétation de ces signes [5] ». La réalité même de l'univers se ramène « à un processus d'interprétation enveloppant une série infinie d'actes interprétatifs ».

Il est difficile de résister à la tentation de rapprocher cette conception hardie de celle de Berkeley; mais il faut se souvenir qu'aux yeux de Royce Berkeley est encore un réaliste qui pose la puissance

1. *Problem of Christianity*, p. 280-281.
2. C'est à peine s'il est besoin de faire remarquer que l'analogie entre cette profonde doctrine et ce qu'on peut appeler la théorie sociologique de la connaissance est tout extérieure. M. Durkheim, quand il rattache les formes logiques à des catégories sociales, ne se place, semble-t-il, qu'à un point de vue génétique, au lieu que la réflexion de Royce porte sur les conditions de toute intelligibilité.
3. *Problem. of Christianity*, II, p. 281-282.
4. Le mot intelligence conviendrait peut-être mieux.
5. *Problem of Christianity*, p. 284.

divine comme distincte des créatures, et s'interdit par là même de rendre compte de l'intercommunication des êtres, c'est-à-dire de la vie concrète de l'univers. Là est sans doute la différence capitale entre les deux conceptions. L'interprétation est pour Royce comme une dialectique immanente qui anime toute réalité et lui confère seule un sens, une valeur spirituelle.

Il est remarquable que Royce n'ait pas semblé songer à la possibilité de tirer de cette « doctrine des signes » des arguments en faveur de la divination, dont le fondement ne pourrait cependant résider que dans une structure du réel précisément semblable à celle qu'il a définie. Royce avait à un beaucoup trop haut degré le respect de la science positive pour ne pas se montrer extrêmement défiant à l'égard des grandes aventures hasardeuses de la pensée. Nous croyons cependant que sa doctrine pourrait éventuellement trouver dans cet ordre des prolongements inattendus [1]. On ne voit pas du point de vue de ce monisme de l'interprétation, pourquoi certains phénomènes d'un ordre déterminé ne permettraient pas de déchiffrer d'autres phénomènes d'un ordre tout différent. Nous avons dit que la science positive a été parfois regardée par Royce comme n'étant peut-être qu'un pis aller provisoire destiné à tenir lieu d'une lecture spirituelle du monde à laquelle le réel se révélerait comme l'âme de notre prochain se révèle à la nôtre. L'étrangeté des procédés de la mantique traditionnelle ne devrait alors pas plus nous surprendre que la singularité des conditions dans lesquelles deux êtres finis se révèlent l'un à l'autre. La géomancie par exemple dans une semblable conception pourrait jusqu'à un certain point être comparée à cette science ou plus exactement à cet art du regard et de l'intonation qui permet d'interpréter presque à coup sûr un état d'âme ou de l'exprimer. Nous ne pensons pas que Royce ait jamais dégagé lui-même ces conclusions de sa doctrine — mais il nous paraît difficile de nier qu'elles soient conformes à l'esprit de sa métaphysique, pourvu bien entendu qu'elles ne soient pas exploitées au profit de cette dogmatique puérile qui se substitue trop souvent chez les occultistes à une élaboration réfléchie de l'expérience.

1. De même que le bergsonisme peut jeter une vive lumière sur des phénomènes tels que la télépathie sur lesquels les philosophes ont jusqu'à présent presque systématiquement refusé de faire porter leur réflexion.

*
* *

Il nous reste à voir comment sur cette théorie à la fois logique et métaphysique de la communauté d'interprétation Royce a édifié la philosophie du Christianisme.

Il ne faut pas oublier, quand on considère cet aspect de sa doctrine, que les préoccupation religieuses ont toujours été au premier plan dans son esprit. Il écrivait en 1885 dans la préface de l'*Aspect religieux de la Philosophie* que c'étaient les problèmes religieux qui l'avaient conduit à la philosophie et que les intérêts de la religion méritaient qu'on leur consacrât le meilleur de son activité [1]. Dans la même préface Royce, spécifiait qu'il ne se rattachait présentement et n'éprouvait le besoin de se rattacher à aucun culte déterminé. Le livre était de son aveu même une sorte de phénoménologie, incomplète d'ailleurs, de la conscience religieuse, ou encore une Critique, au sens kantien du terme — destinée à définir les fonctions éternelles de la religion en général.

Dans *Le Problème du Christianisme*, la question est tout autre, le titre même de l'ouvrage suffit à l'indiquer. Il s'agit cette fois de savoir quelles sont les idées fondamentales de la religion chrétienne prise en elle-même et quelle est leur valeur éternelle. L'attitude que Royce adopte n'est ni apologétique ni purement critique : il s'applique à reconnaître quels sont les problèmes essentiels que le Christianisme prétend résoudre, et de quelle nature sont les solutions qu'il y apporte, de façon à pouvoir répondre à la question capitale de savoir « en quel sens une conscience moderne peut raisonnablement (*consistently*) adhérer à la foi chrétienne [2] ». Ce mot de moderne, remarque Royce avec profondeur, répond à une conception déterminée de l'histoire ; nous admettons implicitement ce postulat que la race humaine a reçu au cours des siècles une sorte d'éducation progressive, et que nous héritons d'un certain trésor de sagesse accumulé par nos pères. Il s'agira de savoir, une fois qu'on aura établi quels sont les caractères propres du Christianisme, si l'adhésion à un tel credo est compatible avec les enseignements que la race humaine est censée avoir reçus jusqu'à maintenant [3].

1. *Loc. cit.*, p. v.
2. *Problem of Christianity*, II, p. 14.
3. *Id.*, I, p. 15-21.

Il convient d'observer tout d'abord que le Christianisme se présente à nous sous deux faces distinctes.

D'une part c'est une religion qui fut professée et même incarnée par une certaine personnalité historique qui prôna une certaine manière de vivre, qui infusa à son entourage un certain esprit, et enseigna que seule une vie menée selon cet esprit peut conduire l'homme au salut. D'où une première question qui se pose à chacun de nous : celle de savoir quelle est pour vous ou pour moi la valeur de l'exemple et de l'inspiration personnelle du Christ.

D'autre part, le Christianisme n'a jamais paru se réduire, historiquement parlant, aux enseignements personnels et à la vie du Sauveur. Il a toujours été une interprétation de la religion du Christ considérée à la lumière d'une certaine doctrine concernant sa mission et portent aussi sur Dieu, l'homme, et le salut de l'homme : cette doctrine, même ramenée à sa plus simple expression, a toujours débordé ce que Jésus, d'après la tradition, était censé avoir enseigné de son vivant [1].

De ces deux aspects qu'il est impossible de ne pas distinguer quel est le plus essentiel? Royce n'hésite pas à déclarer, que, contrairement à ce que pensent la plupart des théologiens, c'est le second aspect qui importe le plus. En effet l'enseignement personnel du Christ ne se suffit pas à lui-même, sur des points capitaux il reste absolument ambigu. En particulier l'obscure notion du Royaume du ciel n'a reçu tout son sens concret que de l'interprétation, c'est-à-dire du développement spirituel que suscitèrent les paroles mystérieuses du fondateur.

La doctrine, ou plutôt la parabole initiale, nous apparaît comme une sorte de message prophétique destiné à germer. telle une semence dans le sol fertile de l'interprétation. Il deviendra alors la première des trois grandes idées que le Christianisme a apportées au monde, celle qu'on peut formuler comme suit : « Le salut de l'individu n'est possible qu'à condition qu'il soit en quelque sorte membre d'une certaine communauté spirituelle, communauté religieuse et en sa plus intime essence divine, dans la vie de laquelle les vertus chrétiennes sont destinées à trouver leur expression la plus haute et où l'esprit du Maître trouvera son incarnation terrestre [2].

1. *Problem of Christianity*, I, p. 25. Cf. aussi l'essai intitulé *What is vital in C istianity* dans *W. James and other Essays*, p. 99-183,
2. *Id.*, I, p. 39.

Cette façon générale de comprendre le Christianisme permet d'écarter comme secondaires les controverses traditionnelles sur la nature divine ou humaine du Sauveur. Quoi qu'il faille penser des origines surnaturelles du Christianisme, c'est dans la communauté chrétienne primitive elle-même que réside la source humaine de la doctrine chrétienne de vie et aussi de toutes les christologies ultérieures[1]. On peut bien admettre que Jésus en tant qu'individu donna le signal, le stimulus initial qui déclencha le grand courant de la vie chrétienne dans le monde, mais on ne peut dire que son but fut explicitement de fonder l'Église chrétienne. Il ne dégagea pas lui-même ce qu'il entendait par Royaume du ciel. En réalité « la psychologie des origines de l'expérience chrétienne est une psychologie sociale et non individuelle[2] ».

Il est trop évident que cette façon d'entendre le rapport entre la doctrine primitive et l'interprétation, se rattache par delà la théorie logique de la communauté à celle même de la self-représentation telle que nous l'avons précédemment exposée, c'est-à-dire à l'idée d'un rapport spécifique liant le terme initial du système aux séries qu'il annonce et dans lesquelles il se réfléchit. Aussi sommes-nous préparés à comprendre pleinement le sens de cette première Idée du Christianisme, celle de la Communauté Bien-aimée (*Beloved Community*) qui est l'Église, et dont saint Paul est le fondateur authentique. C'est lui, en effet, qui a compris le premier avec profondeur qu'une communauté, lorsqu'elle est unifiée par une fin immanente qui l'anime (*active indwelling purpose*) est un être (*entity*) plus concret et en réalité moins mystérieux qu'un individu, et qu'une telle communauté peut aimer et être aimée comme s'aiment un homme et une femme, comme aiment un père ou une mère[3]. Mais ceci suffit à renouveler le concept évangélique. L'amour du prochain se justifie par la valeur infinie que présente chaque individu en tant qu'il appartient à la communauté. « C'est dans l'amour du Christ pour l'Église que saint Paul trouve la preuve de ce fait que la communauté et chacun de ses membres sont l'objet d'une sollicitude infinie qui les glorifie et par là même les réunit[4]. » Seule l'union avec l'Église peut assurer le salut des membres de la communauté. Sans

1. *Problem of Christianity*, I, p. 415.
2. *Id.*, p. 419.
3. *Id.*, I, p. 95.
4. *Id.*, p. 98.

l'Esprit divin, sans l'Église il serait mort pour l'éternité. En d'autres termes l'amour chrétien tel que saint Paul le conçoit prend la forme du loyalisme. Et sans doute le loyalisme n'était pas une expérience nouvelle pour le monde, car de tout temps il a été l'âme des collectivités. Seulement ici pour la première fois l'esprit de loyalisme apparaît dans toute sa complexité, synthèse parfaite des vertus militantes et de la plus fraternelle tendresse. C'est cette union absolue du dévouement passionné à la communauté et de l'affection attendrie pour l'individu qui est le secret de l'Apôtre et l'âme même de sa doctrine[1]. Dans la vie de la communauté évangélique telle que l'Interprète l'oriente, l'idéal des paraboles qui dans l'enseignement personnel du Christ restait enveloppé d'une nuée mythique se réalise concrètement. Sans doute Royce n'a garde d'oublier qu'à cette conception toute spirituelle de l'Église s'alliait pour saint Paul la croyance à la fin imminente du monde. Mais peu importe ce qui fut l'écorce encore mythique et accidentelle de l'idée paulinienne : cette idée vit d'une vie éternelle, pour quiconque a médité sur les conditions qui seules peuvent assurer le salut à l'individu, gémissant sous le fardeau trop lourd pour ses épaules.

C'est qu'en effet — et nous abordons ici la deuxième idée fondamentale du Christianisme — sur chacun de nous s'appesantit un faix écrasant. Il ne s'agit pas seulement des prédispositions héréditaires ou ataviques que chacun de nous apporte en naissant. Nous le savons, la conscience individuelle ne se pose qu'au sein de la conscience sociale et en s'opposant à elle. De fait c'est seulement dans les périodes de crise sociale que l'individu prend une conscience aiguë de lui-même. « Le moi moral trouve son aliment dans des situations qui impliquent une tension sociale[2]. » Par là s'engage une lutte tragique entre la volonté individuelle et la volonté collective : car pour remédier à cet état de tension intérieure la volonté collective est obligée d'édicter un ensemble de règles qu'elle codifie; c'est-à-dire qu'elle entreprend d'enseigner aux individus comment ils doivent se comporter pour que l'harmonie générale soit restaurée et maintenue. Seulement ces formes de la moralité courantes ne doivent pas rester extérieures aux individus; il faut au contraire qu'ils se les assimilent et qu'elles s'incorporent à leur vie intérieure. Mais par là l'individu apprend à s'observer davantage, sa

1. Cf. *Problem of Christianity*, p. 101.
2. *Id.*, I, p. 140.

vie intérieure s'enrichit et se complique, il s'éveille au scrupule sous toutes ses formes; et c'est par là qu'il s'élève à un degré supérieur de conscience. Seulement par là même sa personnalité s'affirme de plus en plus, par opposition à l'ambiance sociale sur laquelle elle se détache violemment. En d'autres termes l'éducation sociale accroît la conscience de soi : par là elle tend à faire des rebelles, elle engendre elle-même au fur et à mesure qu'elle se perfectionne ses propres ennemis spirituels. Dans une société qui a atteint un haut degré de culture au moins extérieure, l'individu tend à devenir l'adversaire de la volonté collective, parce que celle-ci s'y révèle de plus en plus tracassière et oppressive.

Si schématique qu'apparaisse au premier abord cette interprétation des rapports du social et de l'individuel, il nous semble qu'elle répond à une vérité profonde. A moins, en effet, de prêter à l'individu lui-même nous ne savons trop quelles mystérieuses virtualités et de lui conférer une puissance radicale de création de soi qui paraît incompatible avec les conditions de toute existence finie, il semble bien qu'il faille reconnaître que les complications de notre vie intérieure tiennent pour une bonne part à l'équilibre instable du milieu social dans lequel nous plongeons; et comment les contraintes auxquelles est tenue de recourir une collectivité qui sent son existence menacée ne susciteraient-elles pas, lorsqu'elles s'intériorisent en obligations et en scrupules, une vie secrète et comprimée aux flambées soudaines et destructives? La conscience de soi, dit Royce, est fille de la guerre spirituelle (*spiritual warfare*), l'individualisme est le produit d'une culture sociale intensive et des conflits qui surgissent infailliblement dans son sein. L'histoire grecque nous fournit une illustration saisissante de cette dialectique interne; car le génie hellénique ne parvint à la pleine conscience de soi que par suite des oppositions sociales au cœur desquelles il prît naissance, et en les réalisant pour soi dans toute leur intensité. Seulement cette conscience si aiguë des oppositions sociales était destinée à les accentuer encore et devait par suite entraîner l'Hellade à sa ruine. « Le péché originel qui entachait cette culture devait être sa perte[1] ».

C'est bien, en effet, l'idée chrétienne du péché originel que nous venons de définir. Le péché originel c'est précisément cette impuissance radicale, organique si l'on peut dire, de la volonté individuelle

1. *Problem of Christianity*, I, p. 146.

lorsqu'elle entre consciemment en conflit avec un ordre social auquel forcément elle doit tout — jusqu'aux armes dont elle se sert pour le combattre. On voit mieux maintenant quelle est la nature du problème que saint Paul a définitivement résolu du moment où il a compris que l'amour doit être en même temps loyalisme. Nous le savons déjà, si l'individu a le pouvoir de se réconcilier avec la Communauté, c'est non en se fondant en elle, mais en la servant loyalement, c'est-à-dire en participant à cette vie supra-personnelle qui est celle de l'Église; et c'est seulement en ce sens qu'on doit interpréter la doctrine traditionnelle des deux natures, c'est-à-dire en somme des deux niveaux de vie. La communauté à laquelle appartient le croyant est douée d'une activité infinie, mais qui trouve en elle-même son repos (*at rest with itself*). Cette communauté est susceptible d'inspirer un amour sans réserves, car elle est totalement unie, elle est consciente, mais elle transcende tout ce qu'il y a d'atomique et de morcelé dans les volontés particulières de ses membres. Dans une semblable vie nous trouvons réalisée d'après Royce la béatitude devine telle que pouvait la concevoir un Aristote, mais enrichie d'un élément nouveau qui est propre au Christianisme. Le règne du loyalisme absolu, de la charité paulinienne, est ce que le Christianisme oppose au nirvana bouddhique. Dans le Nirvana le Bouddha voit tout, mais il n'est plus un individu, et il ne désire et ne veut plus rien. Dans la vision paulinienne de la béatitude lorsque ma connaissance sera identique à celle même dont je serai l'objet « c'est une activité spirituelle infiniment sereine, l'activité de l'Église glorifiée et triomphante, qui remplira toute la scène. C'est l'activité d'individus qui continuent à vouloir et à accomplir les actes de charité et aspirent éternellement à renouveler ce qu'ils possèdent, la vie de la communauté achevée et parfaitement adorable où tous sont un seul en Christ[1]. »

Qu'est-ce que la grâce, sinon le principe radicalement positif, irréductible, impossible à déduire qui est à la racine du loyalisme? L'origine de la grâce est inexplicable psychologiquement, comme toute conversion due à la charité. Il semble qu'on retrouve ici un motif essentiel de la philosophie de Schopenhauer — dans un contexte bien différent, il est à peine besoin de l'observer. Et ces affirmations de Royce peuvent au premier abord paraître assez arbitraires,

1. *Problem of Christianity*, I, 190-191.

il nous semble pourtant qu'on peut difficilement contester que l'acte par lequel l'individu se voue à la réalité qui le sauvera dépasse les cadres de ce qu'il faut bien appeler le psychologique, c'est-à-dire l'ordre des événements qui se succèdent au sein d'une conscience et pour elle. Mais on peut se demander si la grâce ainsi entendue ne serait pas l'équivalent de la réalité première et par là même contingente, du fait radicalement libre que, nous l'avons vu, supposait toute la métaphysique de Royce. On pourrait en ce sens sens regarder sa philosophie religieuse comme la transposition de son ontologie que pourtant elle laisse subsister et que même sans nul doute elle implique. Le règne de la grâce sera donc celui de la puissance et des dons qui sauvent en suscitant la vie loyale et en lui conférant son orientation [1].

Il se peut qu'on soit tenté ici encore de rapprocher la théorie de Royce des conceptions proprement sociologiques de la religion, la distinction des deux niveaux de vie semblant s'apparenter étroitement à la thèse fameuse de Durkheim [2]. Mais il nous semble impossible de sous-estimer les différences qui séparent la doctrine que nous venons d'exposer d'un positivisme quel qu'il soit. Elle repose, en effet, sur ce qu'on peut appeler une critique des conditions de toute vie spirituelle, et implique par suite une dialectique qui peut seule lui conférer sa signification véritable, c'est-à-dire justifier à la fois le primat éthique du social et la hiérarchie de valeurs au sommet de laquelle se définissent les idées spécifiquement chrétiennes.

Il nous reste à étudier l'interprétation que Royce donne de la troisième idée cardinale du Christanisme, celle de rédemption. Royce veut avant tout montrer que nous ne sommes point du tout ici en présence de ce que certains esprits « émancipés » regarderaient volontiers comme une simple survivance historique, mais bien d'une expérience éternelle et qui recèle, si l'on peut dire, en soi le principe de sa propre intelligibilité [3]. L'idée de rédemption est en quelque sorte la réponse à un problème fondamental qu'on peut appeler le problème du traître, et il est clair que c'est la figure tragique de Judas qu'évoque ici Royce. Du moment où nous nous

1. *Problem of Christianity*, I, 192.
2. Sur cette question voir l'article de George P. Adams intitulé : *the Interpretation of Religion in Royce and Durkheim* dans la *Philosophical Review* de mai 1916, p. 297 et suiv.
3. Nous sommes bien loin en effet d'un dualisme qui opposerait la matière à la forme, les contingences empiriques à la nécessité rationnelle.

sommes donnés à une cause, il est fatal que nous *puissions* devenir des traîtres. La *possibilité* du reniement est enveloppée dans l'acte même par lequel nous nous consacrons à une œuvre qui nous dépasse. Il faut citer ce passage où l'on sent le frémissement d'une grande âme devant les abîmes spirituels. « Prendre conscience d'un plan de vie cohérent, avoir [devant soi] un monde moral et une tâche qui s'étend idéalement jusqu'aux limites de ce monde, [enfin] considérer sa vie ou une partie quelconque de sa vie comme une expression de sa propre volonté personnelle, c'est affirmer sa propre liberté dans ce qu'elle a d'authentique, et non accepter une servitude extérieure. Mais c'est en même temps se lier soi-même dans toute la clarté d'une calme résolution, c'est considérer certains actes, possibles au moins dans l'abstrait, comme des catastrophes morales qui engendreraient le chaos et exileraient le moi de sa propre patrie, au cas où il les commettrait[1] ». Évoquons maintenant la trahison en acte, la trahison consommée; le traître qui comprend ce qu'il a fait ne peut se décharger sur personne du poids de l'action qu'il a commise; cette action est *sienne* comme était *sien* son choix initial; elle ne peut être défaite, et dans la pensée de cet irrévocable réside précisément le châtiment. Quels que soient les mérites que ces actions ultérieures pourront lui conférer, ceci est indélébile. « Le traître s'est livré à l'enfer de l'irrévocable ». Rien ne peut plus empêcher qu'il y ait eu un moment où il a fait ce qui dépendait de lui pour *ruiner* la cause qu'il avait juré de *servir*. Il y a là, si l'on peut dire, une situation susceptible d'être définie d'une façon purement rationnelle, et sans qu'il soit besoin d'attribuer au traître un sentiment de repentir. Mis en présence de la réalité telle que lui-même l'a faite, il devra reconnaître, au moment où il est encore capable de penser rationnellement, la logique immanente de son acte ; il devra comprendre que c'est sa volonté même qui l'a enfermé dans cet enfer et que par suite il n'a pas à *permettre* que Dieu même lui pardonne. « Car je possède ce privilège précieux de pouvoir affirmer ma propre volonté raisonnable en acceptant la place que moi-même je me suis assignée dans l'enfer et en refusant de me pardonner ce péché contre l'esprit (*the light*[2]) ». Tel est le sens purement immanent qu'on peut donner à l'idée des peines éternelles, sans faire aucune

1. *Problem of Christianity*, I, p. 248.
2. *Id.*, I, p. 266.

concession au mythe, et sans introduire dans la philosophie religieuse aucune hétéronomie : « Voilà ce que fut mon acte — et c'est bien moi qui l'ai accompli ». Il n'est rien au monde qui puisse me dispenser de l'obligation ou me retirer le privilège de proférer cette parole.

On voit quelle est ici la préoccupation de Royce, il ne s'agit en aucune façon de définir ce que doit être forcément en fait l'état de conscience du traître, ce qui serait faire de la psychologie dans le vide. En fait cet état de conscience peut être infiniment variable. Il s'agit de définir l'ensemble de jugements qui est rationnellement impliqué dans le fait pour le traître de prendre clairement conscience de son acte. Il a doublement eu l'occasion d'exercer sa liberté; d'abord en choisissant une cause, puis en la trahissant; et c'est librement encore, par un acte de réflexion auquel rien d'externe ne peut le contraindre, qu'il reconnaît virilement, le caractère irrévocable de sa trahison, et l'impossibilité ou plus exactement la non-validité d'une action extérieure qui l'effacerait. Qu'on ne vienne pas reprocher à cette dialectique ce qu'elle a d'abstrait et de formel; il s'agit d'un problème de droit, d'un problème de valeur que nulle observation ne pourrait nous permettre de résoudre. Mais d'où peut venir la solution? le traître ne s'est-il pas fermé à lui-même toutes les issues? ou bien peut-on concevoir entre son monde moral et lui une réconciliation qui de son point de vue même et pour sa conscience introduirait un élément nouveau dans cette situation tragique? Ce ne serait pas répondre à la question que d'évoquer toutes les bonnes actions ultérieures par lesquelles le traître pourra peut-être se réhabiliter. Car aucune d'elles ne *défera* l'acte de trahison, et c'est de cet acte que nous nous préoccupons, c'est lui qui est irrévocable, c'est lui qui en tant que pensé est l'enfer. Le problème ne pourrait donc être résolu que s'il y avait moyen pour le traître de se réconcilier avec cet acte même (non pas de l'oublier ou de le regarder comme non avenu); il faudrait pour cela que quelque chose de nouveau vînt s'ajouter à cet acte, le transformer, en modifier pour ainsi dire la coloration. Cette réconciliation ne pourra jamais être qu'imparfaite, elle gardera forcément un caractère douloureux[1]; mais ce tragique même peut lui conférer une valeur supérieure; si elle était à proprement parler une « réparation »

1. *Problem of Christianity*, I, p. 281.

complète et comme une remise à neuf elle aurait tous les caractères d'une opération mécanique.

Il n'y a pas lieu, bien entendu, de s'attarder à examiner la notion traditionnelle de la rédemption d'après laquelle le Christ a payé pour tous. C'est là un simple expédient qui pourrait bien satisfaire le Dieu irrité du théologien, mais non pas l'agent lui-même en tant qu'être rationnel. Il s'agit pour lui de se réconcilier avec son « monde moral » et pour cela d'abord avec son acte même[1], non pas d'apaiser une puissance irritée.

Rappellerons-nous le traître à la conscience de cette vie supérieure qui est amour et communion parfaite? mais cette vie il la connaît, lui-même en a fait l'expérience; et ces paroles qui voudraient être des consolations sonnent pour lui comme un glas funèbre, car elles évoquent cette vie à laquelle il a, par sa trahison même, et pour autant qu'il était en lui, porté le coup mortel. Dirons-nous maintenant que la méditation sur l'œuvre du Christ peut éveiller dans l'âme du pécheur, une gratitude aimante, une ferveur dans le repentir qui le purifiera? Mais nous savons déjà que tout cela ne peut effacer l'irrévocable; tout cela ne peut que rendre plus amer au pécheur le souvenir de cette vie spirituelle à laquelle de tout son être il aurait adhéré et d'où il s'est exilé en trahissant,

Mais jusqu'à présent, remarquons-le, nous avons raisonné comme si la trahison concernait exclusivement la vie intérieure du traître, comme si elle n'était qu'un souhait criminel. En réalité c'est un acte qui intéresse la communauté à laquelle de par sa volonté il appartenait, aussi bien qu'il l'intéresse lui. Dès lors le problème se complique; pour que la réconciliation soit effective, il faut que la communauté elle-même y participe, c'est-à-dire que, loin de se borner à constater la trahison comme un fait brut, elle trouve dans son monde, par delà la trahison, quelque chose qui compense et qui rachète les tragédies quelle a déchaînées[2]. La question n'est pas de savoir bien entendu quelle sera la réaction de la communauté lésée, quelle peine celle-ci infligera au traître par exemple. Nulle sanction ne peut rien changer à l'acte irrévocablement accompli; comment

1. Car tant que cet acte restera, si l'on peut dire, inassimilé pour lui-même, la conscience de l'irrévocabilité du crime — impossible à intégrer dans un ensemble qui lui confère une signification acceptable — suffira à l'exiler de son univers moral.

2. *Problem of Christianity*, I, p. 294.

posséderait-elle la vertu véritablement transmutatrice qui seule pourrait sauver? Des liens infiniment précieux ont été rompus ; une union fraternelle a été brisée. « La vie de la communanté telle qu'elle était avant que la trahison s'abattît sur elle ne pourra jamais recouvrer dans sa pureté première l'amour inviolé qui l'animait autrefois[1] ». Cet amour inviolé, cette mutuelle confiance des uns en les autres, est le bien spirituel que la communauté a pour jamais perdu. A ce mal fondamental quel remède peut être apporté? La solution ne peut évidemment être à proprement parler *découverte*; il faut qu'elle soit l'œuvre de la volonté créatrice triomphant de la trahison. Il convient de citer ici les phrases mêmes de Royce : « le triomphe ne pourra être remporté que par la communauté elle-même, ou bien dans l'intérêt de celle-ci, par un serviteur résolument loyal, agissant pour ainsi dire, comme l'incarnation de l'esprit même de la communauté. Ce serviteur fidèle et souffrant de la communauté peut répondre à la trahison et la confondre par un ensemble d'actes dont je vais à ma manière m'efforcer de définir le type : d'abord cette œuvre créatrice comprendra une action ou une diversité d'action dont cette trahison et elle seule aura fourni l'occasion. Ce n'est pas la trahison en général, mais bien cette trahison individuelle en particulier qui sera l'occasion et qui fournira les conditions de l'œuvre créatrice que je décris idéalement. Sans cette trahison elle-même cet acte nouveau n'aurait nullement pu dans l'hypothèse être accompli. Et d'autre part cet acte nouveau tel que je l'imagine est si ingénieusement conçu, il contribue de façon si concrète et si effective à produire le bien qu'il accomplit, que lorsque vous regarderez le monde des hommes après que ce nouvel acte créateur y aura été consommé, vous direz d'abord : « Cet acte a été rendu possible par cette trahison » et deuxièmement : « le monde en tant qu'il est transformé par cet acte créateur est meilleur qu'il n'aurait été si tout était resté en l'état et si l'acte n'avait pas été connu[2] ».

Les événements actuels, si nous ne nous trompons, projettent sur cette thèse hardie et d'apparence pourtant si abstraite une lumière révélatrice, et inversement c'est peut-être cette idée d'une activité rédemptrice et transmutatrice à la fois qui permet le mieux de les

1. *Problem of Christianity*, p. 296.
2. *Id.*, I, p. 305-308, Cf. aussi p. 370-371.

rendre pleinement intelligibles et comme transparents pour la pensée. Le crime allemand n'est-il pas, en effet, une trahison envers la communauté universelle que l'Amérique wilsonienne se propose aujourd'hui non pas de réparer, ce qui serait vide de sens, ou de punir simplement, comme le voudrait un moralisme superficiel, mais d'utiliser en vue de fins spirituelles neuves ? Il s'agit en somme de le faire servir en quelque sorte à une reconstruction générale des rapports internationaux, c'est-à-dire du monde humain, reconstruction dont la possibilité même n'aurait pas pu être conçue avant 1914. « Imaginons, dit Royce, une communauté moderne aux prises avec la trahison sous toutes les formes sous lesquelles elle peut se présenter à nous aujourd'hui. » Il n'y aura pas seulement besoin pour lutter contre ces maux de réformateurs passionnés et pleins d'enthousiasme, mais aussi d'esprits calmes, réfléchis et éclairés qui fassent nettement le départ entre ce qui n'est que de l'ardeur et ce qui est vraiment de la sagesse — qui sachent dans quelles profondeurs de souffrance et d'injustice il s'agit de jeter la sonde, mais qui sachent aussi que seule la pensée qui garde le contrôle de soi, la maîtrise disciplinée de soi-même, pourra inventer les meilleurs moyens [1] » de porter remède à cette situation tragique.

Comment n'être pas frappé de tout ce qui dans cette page d'un idéalisme austère et critique annonce déjà la pensée politique du président Wilson [2]? Il serait infiniment intéressant de savoir si ce dernier a lu *Le Problème du Christianisme* paru en 1913 et s'il en a médité les thèses essentielles?

Royce lui-même prévoit à vrai dire l'objection essentielle que ne manquera pas de susciter cette théorie du rachat. Comment, en effet, les conséquences manifestes de ces actes rédempteurs n'apparaîtraient-elles pas trop insignifiantes et trop éphémères pour rendre le monde de la communauté meilleur qu'il n'eût été sans la trahison ? La disproportion n'est-elle pas criante et de nature à nous désespérer? Mais, répond Royce, précisément n'est-il pas essentiel au Christianisme en tant que conscience vivante (nous ne parlons pas de formules théologiques) de laisser planer un mystère sur l'œuvre de rédemption. En *quelque façon* (comment exactement? c'est ce

1. *Problem of Christianity*, I, p. 315.
2. Il importe de noter que Royce depuis la guerre s'est appliqué à élaborer les concepts d'assurance et de contre-assurance et de les appliquer aux problèmes internationaux.

qui doit rester un mystère) (*somehow*) l'œuvre du Christ s'est trouvée posséder en soi une vertu si efficace que ce monde grâce à elle a acquis une valeur, une richesse, une dignité qui ne lui auraient pas appartenu si Adam n'avait pas péché : tel est, si l'on peut dire, le sentiment qui anime l'art et le culte chrétien [1]. Cette théorie, Royce prend soin de le noter, est d'ailleurs aussi objective que possible, c'est-à-dire qu'elle met l'accent sur l'œuvre réelle du Christ non pas seulement sur la vertu exclusivement morale de l'exemple qu'il a donné — cela tout en reconnaissant d'ailleurs que cette œuvre ne peut être que sentie, et appréhendée comme mystère. Mais au grand symbole chrétien correspond une vérité humaine ou plus exactement un postulat, qu'on pourrait formuler ainsi. « Il n'y pas d'acte de trahison, si vil ou si cruel, si profond ou si tragique soit-il, qui puisse être commis dans notre monde humain sans que l'amour loyal ait le pouvoir d'opposer en temps voulu à cet acte précis de trahison un acte correspondant qui le rachète [2]. » Ce postulat ne peut qu'être affirmé par la volonté créatrice, non point démontré par l'histoire. Le Christianisme a exprimé ce postulat sous la forme symbolique d'un récit (*report*) concernant l'œuvre surnaturelle du Christ ; l'humanité doit l'exprimer par le dévouement, l'inspiration originale (*genius*), la puissance inventive (*skill*), le labeur des serviteurs loyaux en chacun desquels son esprit s'incarne.... Le symbole chrétien et le postulat pratique sont deux aspects de la même vie humaine et divine à la fois [3].

Mais les idées religieuses ainsi définies ne tendent-elles pas à se réduire à des affirmations éthiques, plus ou moins enveloppées de symboles? il est trop clair que Royce ne peut l'admettre. Leur fonction propre est de nous mettre en contact avec une forme de vie qui présente une valeur suprême [4]. Ce qu'est cette forme de vie nous le savons déjà, et rien ne nous permet de douter que ce soit là, au sens le plus fort du mot être, la plus profonde et la plus authentique réalité. Ce qui tend à obscurcir quelquefois la pensée de Royce dans *Le Problème du Christianisme*, c'est, nous semble-t-il, le souci qu'il a, tout en rattachant sa philosophie religieuse à sa métaphysique, de bien marquer ce qui dans la religion chrétienne est permanent et

1. *Problem of Christianity*, I, 318-319.
2. *Id.*, I, p. 322.
3. *Id.*, p. 323.
4. *Id.*, p. 327.

indépendant de toute spéculation sur le réel : d'où parfois une impression de vague et d'incertitude. Mais il ne nous paraît pas douteux que la philosophie de l'interprétation permette aux yeux de Royce d'assurer métaphysiquement les fondements de la doctrine chrétienne de vie, en même temps d'ailleurs qu'elle nous oblige à lui restituer, par delà toutes les orthodoxies caduques, la plénitude et l'universalité de son sens. Contrairement à ce que proclame un esprit confessionnel aveuglé, l'Église véritable est représentée sur la terre par toute collectivité qui sert avec fidélité la cause de l'unité humaine. Qu'est-ce que le nom de chrétien en comparaison du droit qu'a de le revendiquer un groupe d'hommes quel qu'il soit, quel que puisse être son credo, du moment où l'esprit de charité l'anime et l'unifie, et qu'il travaille ainsi à rapprocher l'heure du triomphe de la fraternité humaine, de la seule et véritable Église universelle[1]? Cet avènement de la communauté universelle vers lequel toute histoire est orientée ne saurait être donné à aucun moment du temps. Mais nous savons que du point de vue de la philosophie de l'interprétation nous pouvons saisir le sens intelligible de tout ce qui arrive dans le temps. « Nous ne disons pas, dit Royce, dans notre métaphysique, que la conscience divine soit intemporelle. Nous soutenons que l'ordre temporel intégral, le processus spirituel est interprété et cela de telle manière que lorsqu'il est considéré à la lumière de ce vers quoi il tend, le monde dans sa totalité est réconcilié avec ses fins propres. Il ne suffit pas de dire que les tragédies sans terme qui se succèdent en ce monde sont interprétées progressivement par des actes de charité et de rédemption, mais c'est pour ainsi dire — je parle en ce moment purement au figuré — en un moment, en un clin d'œil la totalité du temps avec toutes ses tragédies qui est réconciliée par l'interprète de l'univers avec son propre idéal. Et c'est dans cette union définitive de la succession temporelle, du but inaccessible dans le temps et de l'esprit divin par lequel le monde est réconcilié avec lui-même et avec ses propres fins, que sont exprimés la communauté réelle, l'interprétation véritable, le divin interprète, le plan du salut[2]. »

Quelques éclaircissements sont encore nécessaires pour faire bien comprendre ce que c'est que cet interprète, ou plus exactement

1. *Problem of Christianity*, II, p. 372.
2. *Id.*, II, p. 378-379.

comment l'homme selon Royce participe à cette interprétation de soi qui est la vie même de l'univers en tant qu'il est une communauté.

Le progrès de la connaissance scientifique peut évidemment être considéré comme lié à la faculté qu'a l'homme de former des hypothèses. Mais cette faculté elle-même ne peut dépendre de simples causes accidentelles comme le voudrait une psychologie d'inspiration darwinienne. Elle n'est possible que pour autant que l'intelligence humaine est accordée sur la nature, et destinée à l'interpréter. Royce rappelle ici, pour éclairer sa pensée, les vues profondes de Henderson sur la nécessité d'une préadaptation du milieu dans lequel des êtres vivants sont destinés à se développer à ces êtres même dont il rendra l'existence possible ; d'une façon générale les stades les plus anciens du processus historique sont préadaptés aux stades ultérieurs, s'il est vrai que ce monde temporel considéré dans son intégralité présente une signification globale et comporte une interprétation cohérente. Cette thèse générale suffit à rendre superflu un vitalisme quelconque, et en particulier celui de Bergson[1].

Nous terminons à dessein cet exposé de la métaphysique de Royce sur cette vue synthétique où viennent converger la plupart des éléments de la doctrine. Rien ne permet mieux, sans doute, de comprendre comment la philosophie du Christianisme se relie à la conception générale du monde comme interprétation de soi — et de conférer la plénitude de leur contenu aux affirmations sur lesquelles s'achève le grand ouvrage de Royce[2]. « Notre religion doit apprendre de plus en plus à considérer le monde naturel comme infini dans l'espace et le temps, et le salut de l'homme comme lié à l'interprétation d'un règne de vie spirituelle infiniment riche et dont les légendes de la tradition chrétienne primitive n'expriment pas le caractère d'une façon littéralement exacte. Si donc la pensée religieuse[3] est destinée à faire réellement des progrès, et si l'esprit chrétien doit rester en contact avec une science humaine en plein développement, la Christologie de l'avenir ne pourra pas conserver de façon permanente les formes traditionnelles qui ont présidé jusqu'à présent à

1. *Problem of Christianity*, II, p. 421-422 (en note).
2. *Id.*, p. 428-430.
3. Le mot pensée ne rend pas exactement le terme anglais *insight*, mais le mot intuition nous paraît correspondre encore moins bien à ce que Royce veut dire. Peut-être révélation conviendrait-il mieux dans le cas particulier.

l'histoire du dogme et de l'Église chrétienne visible[1] ». Il convient donc de simplifier notre Christologie traditionnelle afin de l'enrichir par là quant à l'esprit. La « religion du loyalisme » nous a montré comment cela est possible. D'ailleurs le nom du Christ n'a-t-il pas toujours été pour les fidèles le symbole de l'esprit en lequel ils ne sont plus qu'un seul? Il ne saurait être question de former une secte nouvelle qui viendrait grossir le nombre des cultes particuliers existants. « Que notre Christologie soit la reconnaissance pratique de la Communauté Universelle et Bien-Aimée; — tel est le credo suffisant et efficace. Aimez ce credo, exercez-le, enseignez-le, prêchez-le avec les mots, les symboles qu'il vous plaira, à l'aide des articles de foi et en conformité avec les pratiques qui vous permettront le mieux de symboliser et de réaliser, dans une disposition d'esprit sincère et de tout votre cœur, la présence de l'Esprit dans la Communauté. Tout le reste de votre religion est accidentel, et lié à votre race ou à votre nation ou à votre forme particulière de culte, ou à votre opinion personnelle et contingente, ou à votre expérience mystique individuelle, révélatrice certes, mais capricieuse. Le cœur (*core*), le centre de la foi, ce n'est pas la personne du fondateur ou un autre individu quel qu'il soit — et vous ne le trouverez pas non plus dans les paroles du fondateur, ou dans les traditions christologiques : c'est l'Esprit, la Communauté Bien-aimée, l'œuvre de la grâce, l'action rédemptrice et la puissance salvatrice de la vie loyale. Il n'est rien autre sous le soleil par quoi les hommes aient pu ou puissent être sauvés. Dire cela, ce n'est pas fonder une religion nouvelle, mais vous ramener au cœur de toute vraie religion[2]. » On ne saurait donc s'attendre à voir triompher dans l'ordre humain, dans l'ordre visible, aucune Église chrétienne. Mais on peut espérer qu'il viendra un temps où l'œuvre de la religion, grâce à la puissance d'interprétation qui lui appartient en propre, croîtra dans le monde comme celle même de la science.

1. *Problem of Christianity*, II, p. 424.
2. *Problem of Christianity*, II, 428-429, et *Sources of Religious Insight*, p. 294. « L'unité de l'église visible en un credo unique quelconque, en un système constitué de pratiques religieuses quel qu'il soit est un idéal inaccessible et qui n'est pas désirable. »

*
* *

Nous voudrions, pour terminer, non pas précisément porter sur la doctrine de Royce un jugement d'ensemble, mais plutôt indiquer ce qui en elle nous paraît ambigu ou difficilement intelligible.

Tout d'abord il paraît bien certain, comme nous l'avons indiqué à plusieurs reprises que la théorie de l'interprétation ne se substitue pas à la quatrième conception de l'être mais la requiert au contraire comme son fondement. Le principal intérêt des conférences faites par Royce en 1911 au collège de Lake Forest et publiées en 1912 sous le titre *The Sources of Religious Insight* consiste à montrer que sur le fond de son ontologie Royce n'a pas varié[1]. Tout au plus

1. Voici quelques textes significatifs.... « Vos opinions se réfèrent toujours à quelque forme d'aperception (*insight*) plus large, plus vaste, plus profonde ou plus riche que vous regardez, dans l'acte par lequel vous faites appel à elle, comme une réalité présente, passée ou future, bref comme une aperception vivante et parfaitement concrète, au verdict de laquelle vous en appelez. Les philosophes expriment souvent ceci en disant que toutes les opinions ne sont que des efforts pour formuler le contenu réel de l'expérience. J'accepte cette manière de voir » (p. 109).

C'est d'une telle conception que dépendent les idées mêmes de vérité et d'erreur. Sans une telle conception la vérité et l'erreur n'ont pas de sens (*id.*). « Le *sens commun* de l'humanite est précisément *le sens* qu'aucun de nous pris individuellement ne possède jamais (p. 112). Ce n'est qu'une des formes innombrables dans lesquelles nous concevons que cette plus vaste aperception est incorporée. La garantie rationnelle de cette foi (*confidence*) qui est la nôtre réside dans le fait que, quoi qu'il puisse y avoir de réel en dehors d'elle, une telle forme d'aperception plus vaste, une aperception essentiellement supra-individuelle et surhumaine existe réellement (p. 112.) Ce moi unique, cette unité d'expérience, doit selon moi être conçue comme plus vivante et réelle et consciente et authentique que n'importe lequel des moments passagers de votre expérience humaine flottante. Il doit être regardé comme la connaissance actuelle, *inclusive* et divinement rationnelle de tous les faits dans leur unité. Et la nature même des faits, leur réalité même en tant que faits doit être déterminée par leur présence en tant qu'objets dans l'expérience de cette pensée intuitive qui embrasse le monde (p. 123). L'expérience que l' « humanité » est dite posséder ne se réduit pas à la simple collection de vos perceptions momentanées ou de vos sentiments ou des miens propres. C'est une expérience intégrale conçue qui ne peut jamais être donnée à aucun individu. Quand nous la concevons, nous la traitons d'abord comme quelque chose d'impersonnel. Si elle est personnelle, la personne *pour* laquelle elle est est supérieure à tout homme quel qu'il soit. Cependant si une telle expérience intégrale n'est pas un fait aussi concret et authentique, une vie aussi réelle que celle que vous ou moi menons de moment en moment, alors tout ce qu'on appelle sens commun est vide de signification (p. 148). Si vous dites avec les pragmatistes : « Il n'y a pas de monde complet, il n'y a pas de vision complète, il n'y a pas de volonté qui veuille le monde, car tout est temporel, et le temps s'écoule et des nouveautés apparaissent constamment, et le monde en ce moment même est incomplet, et par suite il n'y a rien d'éternel », ma réponse est parfaite-

pourrait-on être tenté de remarquer qu'il n'est guère question de Dieu dans le problème du Christianisme, mais bien de la Communauté absolue. On aurait tort cependant, croyons-nous, d'attacher trop d'importance à ce qui n'est guère qu'une modification terminologique. Nous avons eu soin en effet précédemment de faire observer que même la doctrine exposée dans la conception de Dieu et dans le Monde et l'Individu n'était intelligible qu'à condition que Dieu fût conçu comme une Communauté. Il y avait là une nécessité dont Royce était appelé à prendre de plus en plus nettement conscience — en sorte que la théorie de l'interprétation peut être regardée comme l'expression authentique et approfondie de cette quatrième conception de l'être qui se formulait dans les ouvrages antérieurs en un langage encore inadéquat.

Encore une fois il semble que la pensée la plus originale et la plus profonde de Royce n'ait trouvé que tardivement les moyens d'expression dont elle avait besoin non seulement pour se communiquer, mais plus essentiellement encore pour s'appréhender elle-même. C'est au sein de la Communauté absolue que l'univers est totalement interprété, ou encore, en un autre langage, que tout devenir est saisi dans sa signification à la fois éternelle et concrète, que les plus tragiques oppositions se résolvent en harmonies intelligibles qui pourtant les requièrent. C'est en cette communauté parfaite que tout désir trouve sa satisfaction et possède réellement son objet. Mais en même temps, nous le savons, cette communauté ne peut se réaliser que dans le monde temporel, c'est-à-dire par une infinité de développements qui tous concourent à l'interprétation totale de soi. Elle est à la fois au delà du temps et dans le temps, et ces deux aspects ne peuvent être isolés l'un de l'autre sans se muer en fictions inintelligibles, en abstractions mortes.

ment nette. A coup sûr il n'y a point à ce moment-ci du temps de monde complet. A coup sûr tout acte nouveau introduit des nouveautés dans le monde temporel. Mais d'autre part, affirmer même ceci, c'est affirmer que l'avenir, et en fait tout l'avenir, dans tout son détail individuel, appartient au réel et fait partie de sa totalité. Or admettre ceci c'est admettre que l'intellection (*Insight*) véritable et la volonté divine requièrent et saisissent actuellement devant elle la totalité infinie du passé comme de l'avenir en un coup d'œil non pas intemporel mais qui comprend en soi le temps, qui embrasse le tout de la vie réelle. La volonté divine veut en nous et dans la totalité de ce monde à la fois avec son passé infini et son avenir infini. L'intellection divine n'est pas inanimée. Elle comprend en soi et contemple toute vie. Tout est temporel dans son écoulement incessant et dans sa succession d'actes individuels. Tout est éternel dans l'unité de sa signification (157-160).

Nous craignons à vrai dire que cette doctrine ne soulève des objections dont elle n'est pas entièrement capable d'effectuer elle-même la réduction dialectique. — Que le trialisme de Royce marque un progrès par rapport aux théories épistémologiques traditionnelles, c'est là certes ce que pour notre part nous croyons fermement. Peut-être essaierons-nous de montrer un jour comment il permet de remonter à la source commune de l'expérience et de la réflexion et de saisir dans son unité ce qu'on pourrait appeler la vie dialectique de l'esprit, entendue comme une activité qui procède par questions et réponses. Mais il ne suit pas de là forcément que des catégories *partiellement*[1] applicables au développement d'une conscience finie puissent être regardées comme adaptées à la nature ultime du réel.

Voici ce que nous voulons dire : il est vrai sans doute d'affirmer que toute dialectique implique nécessairement :

1° Une pensée qui questionne ou qui enquête.

2° L'acte par lequel cette pensée affirme qu'absolument parlant ses questions *sont* (ou doivent être) résolues dans la réalité et que celle-ci est transcendante par rapport aux enquêtes dont elle est l'objet.

3° L'intervention d'un élément médiateur, d'un interprète qui semble venir se détacher de la réalité posée comme indépendante pour se porter au-devant de la question posée.

Il est vrai d'autre part de dire que toute pensée dialectique, c'est-à-dire engagée dans un dialogue, qu'elle soit expérience ou réflexion, est orientée vers l'acte au sein duquel la question et la réponse se rencontreront et sauront qu'elles se rencontrent; et cet acte présente bien les caractères d'une communauté. — Peut-on cependant traiter cet acte comme un être? ou plus exactement peut-on dire qu'être c'est réaliser cette rencontre? Cet acte n'est-il pas toujours une expérience qui reste « mienne » par essence, c'est-à-dire immédiate et entachée de subjectivité? D'autre part cette expérience n'est satisfaisante, elle n'a une valeur que pour autant qu'elle reste relative à l'enquête à laquelle elle met un terme, ce qui ne veut point du tout dire qu'elle comprenne en soi cette enquête. Entre l'une et l'autre subsiste un rapport ambigu qui n'est ni pure juxtaposition

1. Partiellement, disons-nous; car elles ne s'appliquent point à l'ordre du *feeling*, en particulier à l'ordre de la jouissance.

(*mere and*) ni implication concrète. Nous ne pouvons penser l'interprétation absolue du réel que comme surajoutée en quelque façon aux dialectiques innombrables dont elle est le couronnement. Mais ceci ne peut-il pas suffire à nous faire douter que la catégorie d'interprétation soit vraiment métaphysiquement ultime?

Tout se ramène au fond à la question de savoir si je puis véritablement penser un être omniscient et par suite me concevoir comme totalement connu par lui, et si d'autre part je puis trouver dans une telle certitude, en admettant qu'elle soit possible, la satisfaction absolue qui aux yeux du métaphysicien est liée à l'acte même par lequel la raison atteint l'être.

La connaissance que j'ai de moi-même, nous dit Royce, est identiquement celle que Dieu en a : c'est-à-dire que Dieu, par cela même qu'il concentre en soi la totalité des significations éparses dans le monde, maîtrise ce *sens* unique de ma vie qui est mon être véritable. Il le situe en somme par rapport au sens intégral de l'univers, mais par là sa connaissance de moi-même est qualitativement différente malgré tout de celle que je puis en avoir, puisque par définition je ne me situe qu'imparfaitement, et que s'il en était autrement je cesserais d'être moi. Dès lors en quel sens intelligible puis-je dire que cette connaissance divine porte sur moi? Le moi ou le « mien » pur n'est-il pas toujours simplement, comme Bradley l'a montré avec une force incomparable, ce que la conscience refuse ou est hors d'état de traiter comme objet ou comme contenu, ce qui en elle reste en quelque sorte adhérent à un contexte non explicité? Cette incapacité d'expliciter la totalité de son contexte sous peine de se détruire comme conscience est la rançon de l'individualité. Mais que devient en Dieu cet immédiat pur (c'est-à-dire par essence non médiatisable)? Royce repousse avec véhémence l'idée d'une transmutation au sens qu'a défini l'école de Bradley. Il y a donc du « mien », il y a donc du « ceci » pour Dieu? Il est à craindre que Royce ne nous réponde : « Oui, en tant que (*in so far as*) Dieu s'exprime dans une infinité de significations individuelles qui s'explicitent pour elles-mêmes, c'est-à-dire de consciences ». Mais l'abus du « en tant que » est peut-être de nature à inquiéter. L'eccéité est par essence exclusive : d'autre part Dieu comprend en soi tout ce qui est positif[1]. Mais précisément c'est par la négation même

1. Il reste au fond *ens realissimism um.*

qui est liée au « ceci » qu'une expérience individuelle se définit positivement. Nul n'accepterait plus aujourd'hui le « omnis determinatio est negatio » de Spinoza. Tout ce qui détermine spécifie et par là même concrétise. Royce nous dira que l'Absolu est un système qui comprend en soi ces déterminations et se les rapporte à soi-même, exactement comme chacun de nous s'attribue à lui-même une multiplicité infinie d'idées, de sentiments, de jugements dont chacun est « celui-ci » (*this one*). Mais ici nous redoutons une équivoque : l'idée ou le sentiment n'est pour soi qu'à condition d'être pour moi; et ceci n'est pas une vaine subtilité : l'un ou l'autre ne se pose que par rapport à un contexte qui rejoint l'infini et dans lequel il puise les éléments de sa vie. Sans doute moi aussi en tant qu'individu je baigne dans une réalité qui peut seule conférer une orientation à mon être, exactement comme le contexte psychologique d'un jugement peut seul lui donner une direction. Mais peut-être ne puis-je dire : « je *suis* telle idée, telle croyance qu'à condition qu'elle me reste en un sens immédiate, qu'elle déborde la conscience limitée que j'en prends[1]. Royce dira-t-il que ce dualisme est constitutif du fini et que c'est justement parce que je suis une conscience limitée que je ne parviens jamais à épuiser le contenu de ce que je veux dire, de ce vers quoi je tends? Mais qu'est-ce qui l'autorise, encore une fois, à affirmer que saisir totalement, expliciter sans réserves c'est encore avoir conscience? En croyant affranchir la conscience des conditions soi-disant contingentes qui limitent sa puissance d'appréhension, est-ce qu'il ne tend pas à la dépouiller précisément de ce qui fait d'elle une réalité positive?

Usant une fois de plus du type habituel de spécification, concédera-t-on que l'absolu en tant qu'il est système complet n'est pas conscience? Mais il est trop clair qu'une telle affirmation est en contradiction avec bien des déclarations expresses de Royce. Comment pourrait-on parler d'une omniscience (*All-Knower Absolute Knower*) qui ne serait pas consciente? Ce serait réaliser la science ce serait en faire une *chose* qui ne possède même pas les caractères de la *chose*, c'est-à-dire un monstre métaphysique. Ou encore ce serait rétablir, par delà la quatrième conception de l'être, l'ordre même du valable qu'elle devait permettre de transcender définitivement.

1. Autrement *j'ai* cette idée, ce qui est bien différent. Une idée que *j'ai*, que je domine, dont je fais miroiter toutes les facettes n'est sans doute pas « mienne » au sens le plus profond du terme, en tout cas elle n'est pas *moi*.

D'ailleurs la théorie même des rapports du temps et de l'éternité, à laquelle il est évident que tout nous ramène sans cesse, ne présente un sens que dans la mesure où l'éternel est bien non pas un ensemble de rapports abstraits et purement valables, mais une conscience qui comprend en soi le temps. Mais cette théorie, nous l'avons déjà laissé entendre, soulève de redoutables difficultés qui se lient étroitement à celles qui viennent d'être signalées. Ici encore Royce passe à la limite avec une désinvolture qui surprend. De ce que le fait d'être engagé dans une succession n'exclut pas, mais au contraire semble appeler comme son corrélatif pour une conscience telle que la nôtre, celui de dominer *partiellement* cette succession, est-on en droit de conclure par une extrapolation hardie à la possibilité — et par suite à la réalité — d'un être qui la transcenderait et la comprendrait *comme totalité?* Cet être ou plus exactement cet acte ne serait nullement situé; on ne peut pas dire qu'il serait en dehors de la série puisqu'il serait la conscience totale de la série. Mais pourrons-nous éviter de le regarder lui-même comme un événement dans une histoire, événement qui par suite a sa place dans un ordre? Nous l'avons dit déjà, il ne semble pas qu'il soit possible à notre conscience finie d'éviter de le considérer ainsi. Assurément cette histoire est autre que celle que la conscience finie appréhende : celle-ci n'est pas, si l'on peut dire, synchronique par rapport à celle-là, ou plus exactement elles ne sont pas au même plan chronologique l'une que l'autre; mais ce qui importe c'est simplement que l'acte qui porte sur la succession comme totalité ait un contexte. Dira-t-on que de ce contexte nous pouvons et devons faire abstraction? il est aisé de voir tout ce qu'une semblable recommandation aurait de périlleux[1]. On pourrait aussi répondre, d'une façon certainement plus conforme à la pensée de Royce, que ce contexte est du pur possible, qu'il est par conséquent pensé par Dieu, mais *non réalisé*, *non voulu* par lui; nous savons, en effet, que le *fiat* divin est en quelque sorte entouré d'un halo de possibilités conçues, mais destinées à ne jamais s'actualiser. Cette solution d'ailleurs nous paraît très peu satisfaisante : car ces possibilités mêmes sont données *dans* l'acte de conscience éternel, elles font partie intégrante de son contenu (et nous laissons ici de côté la question, bien grave cependant, de savoir si vraiment cette distinction de l'actuel

1. Quelle sera en effet la valeur métaphysique de cette abstraction? qu'est ce qui la garantira ontologiquement?

et du possible conserve, comme Royce le croit, tout son sens pour la conscience divine[1]). Nous ne parvenons pas à éviter d'insérer par l'imagination cet acte entre deux abîmes sans terme qu'il sépare. Répondra-t-on que la réflexion spéculative est en mesure de dénoncer le caractère tout apparent de ce schématisme et par suite de s'affranchir de la hantise du temps, alors que l'imagination en reste forcément esclave? Mais précisément nous voyons mal de quel droit Royce nous répondrait de la sorte. Le terme d'apparence ne présente une signification précise que du point de vue d'une philosophie qui n'hésite pas à reconnaître la nécessité de cette transmutation à laquelle Royce, par un reste d'empirisme sans doute, par crainte d'escamoter du réel, s'est toujours refusé. La succession est appréhendée dans sa totalité par Dieu : elle reste donc pour lui succession, ce qui revient à dire qu'il y a une vérité du successif comme tel, avec toutes les difficultés métaphysiques que soulève cette affirmation.

Il se pourrait en réalité que la critique si pénétrante que Royce a faite de la théorie mystique de la connaissance s'appliquât pour une bonne part à sa propre doctrine. De même que l'unité indivisible de l'intuition mystique restait malgré tout suspendue à la dialectique même dont elle marquait l'achèvement, de même il nous semble que l'éternel se réfère à une pensée engagée dans le temps et qui cherche à s'en affranchir, qui s'en affranchit d'ailleurs effectivement dès le moment où elle le conçoit et le définit. Il serait par suite illégitime de réaliser l'éternité en dehors de cette pensée même qui le requiert comme son principe et comme sa fin : ce serait la convertir en chose en soi. Et certes ceci peut d'abord paraître inexact et injuste : comment se pourrait-il, en effet, que Royce qui a soumis le réalisme à une critique impitoyable fût retombé dans les errements qu'il avait lui-même dénoncés? Bien plus : ne serait-on pas en droit de nous objecter qu'en rapportant en quelque façon l'absolu à une pensée qui le réclame, en se refusant en somme à le concevoir dans son indépendance radicale, on fait de lui un fantôme abstrait et inconsistant, une sorte d'apparence logique dépourvue de tout contenu substantiel? et

1. Le possible n'est-il pas simplement ce dont Dieu détourne son attention? ce qui n'est pas pour lui objet de sollicitude et d'amour? mais il est bien difficile de se soustraire à l'idée que ce qu'il néglige ainsi est recueilli par *un autre* ou par lui-même peut-être en tant qu'il est autre que soi; on s'engage par là dans une dialectique infiniment dangereuse et qui ne va à rien moins qu'à ruiner la substantielle unité de Dieu.

ne pourrait-on pas nous rappeler que ce dualisme même de la pensée dialectique et de l'absolu simplement conçu qu'elle exige doit se résoudre dans l'unité synthétique et vivante de l'absolu véritable?

En est-il vraiment ainsi? là est sans doute toute la question; et il semble que ce problème dépasse la philosophie même de Royce et qu'il porte sur la légitimité de toute philosophie qui accepte à quelque degré que ce soit le synthétisme hégélien. On doit se demander en somme jusqu'à quel point peut être justifié l'optimisme logique d'après lequel la pensée procède en quelque sorte par voie d'absorption et ne dépasse qu'à condition de conserver. Cet optimisme, Royce l'a réellement poussé à l'extrême, quelques concessions qu'il eût d'abord semblé faire à la thèse inverse en affirmant la positivité du mal et de l'erreur et en dénonçant la pauvreté des tours de passe-passe classiques par lesquels on cherche à les escamoter. Malgré tout, et en dépit de la part qu'il semble faire au contingent dans son ontologie, il semble bien concevoir le mal et l'erreur comme ne pouvant pas n'être pas résorbés dans la perfection éternelle, et même, ce qui est plus grave encore, la perfection éternelle comme ne pouvant pas ne pas les comprendre en soi : puisque c'est grâce à eux que certaines expériences supérieures sont susceptibles de se réaliser. Certes le mal et l'erreur ne sont utilisables, ils ne jouent un rôle dans la vie absolue que parce qu'ils sont positifs à quelque degré. C'est seulement parce qu'ils peuvent et doivent être pris au sérieux qu'ils concourent à la réalisation des fins éternelles; ou encore : c'est exclusivement en reconnaissant leur réalité que nous pouvons les intégrer dans l'ordre divin; en les déclarant illusoires nous ruinerions le monde de la religion et de la moralité[1]. Sans doute y a-t-il là une vue profonde : et cependant, nous l'avons vu déjà, cette interprétation laisse à l'esprit un sentiment d'insécurité.

En quel sens, en effet, peut-on dire que du point de vue de Royce il subsiste de l'injustifiable pour Dieu? Il est difficile de se défendre d'admettre que, si Dieu est « de bonne foi », s'il n'assigne pas pour les besoins de la cause des limites arbitraires à sa liberté de juger, il ne doit rien subsister d'injustifiable à ses yeux. Être omniscient, en effet, ce doit bien être comprendre toutes choses par raisons ou,

1. Mais ceci ne mène-t-il pas tout droit à la thèse de Bradley d'après laquelle la moralité et la religion elles-mêmes sont encore à quelque degré des apparences?

en un langage plus conforme à celui de Royce, saisir le sens ultime de tout ce qui pour une conscience finie n'est que du donné brut.

Il est bien entendu que Dieu, *en tant* qu'il s'exprime en des destinées individuelles, participe à nos peines et à nos indignations : mais comment ne pas penser qu'en un sens qui métaphysiquement reste le principal il est au-dessus de ces indignations qui peut-être sont liées à une appréhension fragmentaire de l'ordre universel[1]. Nous avons à vrai dire longuement expliqué dans la deuxième partie de cette étude que la philosophie de Royce ne se laisse pas complètement réduire à un monisme de cette sorte. Il n'en reste pas moins que du moment où les catégories de totalité et d'univers restent au sommet de la métaphysique, celle-ci, quelque affranchie qu'elle puisse être des préjugés déterministes courants, ne semble pas être en mesure d'éviter les redoutables écueils que nous avons à plusieurs reprises signalés.

Car ou bien le Dieu qui voit tout, victime de sa propre perfection, est voué à ne saisir que l'ordre global, l'ultime signification de l'univers sans rien soupçonner des perpectives latérales, des horizons mystérieux et tragiques qui s'ouvrent devant nos intelligences partielles; la vision d'un tel Dieu par cela même qu'elle est essentiellement centrale et harmonieuse exclut de toute éternité une appréciation équitable du fini, une effective participation aux hasards de l'histoire.

Ou bien au contraire c'est un Dieu aux mille regards qui est associé à toutes les vicissitudes de nos expériences individuelles; mais c'en est fait alors sans nul doute de cette unité substantielle, et de cette transcendance que réclame avidement en nous la foi. L'âme croyante se déclare incapable de se satisfaire de ce Dieu trop proche en lequel elle craint de ne trouver que l'idéale figure de ses aspirations.

Ou bien enfin on s'efforce de concilier ces deux aspects en apparence contradictoires : mais on n'y parvient sans doute qu'en substituant à l'imprévisible richesse des développements spirituels la trop rigide unité d'un système, au sein duquel chaque conscience tend à

1. A coup sûr la faute, même comprise et utilisée au cours du développement spirituel, reste une faute aux yeux de Royce, mais le jugement qui la réprouve n'est-il pas lié malgré tout à l'infirmité d'une pensée qui ne saisit que progressivement son objet et a besoin comme de le détailler?

se convertir en l'expression fragmentaire d'un ordre intelligible qui la dépasse, et comme en la projection schématique d'elle-même.

La théorie de la participation à l'être dont nous avons reconnu des éléments importants chez Royce et qui se précisera chez W. E. Hocking permet de dépasser les alternatives que nous venons de définir en ce qu'elle s'oriente vers la rupture définitive avec des catégories inadéquates à l'objet propre de la métaphysique et vers une interprétation moins systématique, mais plus fidèle et plus profonde de la vie spirituelle : une philosophie de ce type, renonçant à exiger du réel des garanties qui se changent inévitablement en contraintes, tend à reconnaître expressément un ordre de la liberté et de l'amour où les rapports d'être à être, loin de s'intégrer en un système rationnel unique qui après tout ne sera jamais qu'une nature, demeureraient les expressions d'individualités solidaires et distinctes qui participent à Dieu dans la mesure même où elles croient en lui.

G. Marcel.

ENSEIGNEMENT

LA TECHNIQUE DE L'ÉDUCATION AUX UNIVERSITÉS ET L'ENSEIGNEMENT NATIONAL

I

Les grands événements de la guerre et de la paix, le rôle tenu et à tenir par la France au milieu des nations donnent un caractère nouveau de gravité et d'immédiate urgence aux questions dont dépend l'avenir de notre Enseignement public. La guerre a surpris celui-ci dans un état d'organisation insuffisante et de malaise, engendrant un besoin de réforme et de développement. Aveugle qui croirait que réforme et développement soient susceptibles d'être encore ajournés, et que la timidité ou la préoccupation d'économie puissent à l'heure présente avoir place impunément dans les conseils de l'Université française, dont la volonté doit être tendue vers ce but unique : faire face, par une activité grandement accrue et par le prompt accomplissement des réformes nécessaires, d'une part aux tâches qui s'offrent à elle du fait de la déchéance de la culture allemande, de l'autre aux nécessités d'une rénovation sociale, qui exigera, pour le maintien de l'ordre et pour le progrès de prospérité et de justice, la diffusion réelle de la pleine clarté de l'esprit dans la totalité de la population.

Dans l'ordre des réformes, nous envisagerons ici une question unique, mais centrale et intéressant l'ensemble de l'Enseignement national : celle de l'éducation considérée du point de vue de l'enseignement supérieur de sa technique aux Universités.

Cette question a-t-elle vraiment le caractère spécial et la portée générale que je lui attribue? Est-ce à bon droit que j'assigne à notre

Enseignement supérieur une tâche spéciale et une responsabilité correspondant à cette tâche à l'égard de l'éducation nationale tout entière? L'éducation nationale n'est-elle pas la résultante à la fois des actions sociales diffuses qui, par l'intermédiaire de la famille, s'exercent continuellement sur l'enfant, et de toutes les activités organisées d'enseignement, depuis la Maternelle jusqu'à l'Université; en sorte que la prétendue question de la technique éducative se résoudrait en une pluralité de questions particulières d'enseignement et d'organisation pédagogique, dont l'examen et la solution seraient affaire d'administration générale et non d'Enseignement supérieur?

La présente étude tout entière répondra quant au fond. Mais déjà une réponse préjudicielle est possible. En fait aujourd'hui, en tous pays et en France même, l'éducation ou pédagogie donne lieu à des études spéciales et à des organisations spéciales d'enseignement, études et organisations généralement représentées, sous des formes d'ailleurs diverses, au degré supérieur de l'Enseignement, correspondant à nos Universités. Si la fixation officielle des buts généraux d'éducation et des moyens relatifs à ces buts est bien objet d'administration générale, l'élaboration même de ces buts et de ces moyens résulte de l'activité technique et scientifique des éducateurs et des théoriciens de l'Éducation.

Envisagée dans ces termes très généraux, la nécessité d'une culture pédagogique spéciale ne saurait être niée et l'opportunité de sa représentation dans l'enseignement des Universités semble être communément admise. Il n'en est pas moins vrai qu'à l'heure actuelle cette représentation est presque nulle dans l'ensemble des Universités de France, et que l'importance de cette lacune n'est point ressentie comme il conviendrait. En général dans notre Enseignement supérieur la question de l'éducation, comme technique spéciale et comme objet d'études scientifiques, n'est point assez connue dans sa réalité pour être sainement appréciée.

La raison de ce fait, la voici : c'est que l'Enseignement supérieur en France est jusqu'ici resté sans contact sérieux avec l'Enseignement primaire, où se posent de la façon la plus impérieuse et la plus nette les problèmes de l'éducation, où s'offrent, pour l'élaboration de la technique, les véritables champs d'expérience.

Dans l'ensemble des fonctions des Facultés des Sciences et des Lettres est comprise la préparation culturale et professionnelle des

maîtres de l'Enseignement secondaire, mais non point, ni directement, ni indirectement, celle des maîtres de l'Enseignement primaire. Encore avait-on longtemps admis que la préparation des professeurs de lycées à leur profession était principalement assurée par l'École Normale Supérieure, qui fournissait en fait la majeure partie des agrégés. Or la préoccupation pédagogique, absente de la Faculté, ne l'était pas moins, en dépit du titre, de l'École Normale de la rue d'Ulm, dont le cachet original et la très réelle valeur consistèrent précisément en ceci que, réunissant en communauté sous l'inspiration de maîtres d'élite des jeunes gens triés par un concours difficile, elle créa pour eux une atmosphère d'intellectualité pure, un foyer de culture désintéressée des sciences et des arts, dégagée de toutes contingences professionnelles. La pédagogie s'y réduisait en somme à l'art de construire avec élégance la leçon d'agrégation. Ajoutons enfin que ce défaut de préoccupations éducatives était en juste correspondance avec le caractère général de notre Enseignement secondaire public. Le lycée français est aussi peu que possible une institution éducative. Il est organisé et conduit en vue de distribuer utilement aux élèves les divers enseignements prévus par les programmes. Mais la préoccupation d'assurer par des moyens coordonnés le développement physique, mental et moral des enfants y est adventice; elle se rencontre dans des esprits particuliers d'administrateurs ou de maîtres, et aussi dans l'esprit qui d'en haut inspire telle ou telle circulaire : elle n'est point dans l'esprit de l'institution. En fait l'éducation de notre bourgeoisie se partage assez nonchalamment entre la famille, qui reste en somme chargée de la direction d'ensemble, la société religieuse, qui fournit le plus souvent la base morale, et le lycée, qui pourvoie aux connaissances demandées.

Cela étant, rien d'étrange si, lors de la réforme de l'École Normale Supérieure, transformée en internat de boursiers, il fut simplement institué à l'usage des candidats à l'enseignement, pour suppléer la fonction pédagogique attribuée à cette École, quelques conférences sur l'enseignement des diverses disciplines, accompagnant un court stage dans une classe de lycée. — Il n'y a qu'un rapport lointain entre la culture professionnelle de l'École Normale Supérieure, continuée par les conférences universitaires du stage pédagogique, et des études réelles de technique éducative. Cependant, et le fait est significatif, quelque confusion subsiste encore à cet égard dans nos Facultés et dans les cadres de l'Enseignement secondaire.

En dehors de la préparation professionnelle des maîtres des lycées et collèges, restent, pour représenter la technique éducative dans l'Enseignement supérieur, les quelques chaires de Facultés des Lettres comportant dans leur titre le mot d'éducation ou celui de pédagogie : celle qu'à Paris occupèrent successivement Marion, Ferdinand Buisson, Durkheim, et trois autres en province, sous des titres divers, à Lyon, à Toulouse, à Montpellier.

L'extrême insuffisance de ces institutions ne tient pas à leur petit nombre, mais bien plutôt leur petit nombre tient à leur insuffisance. Où elles existent, les chaires d'Éducation figurent à titre d'indication plutôt qu'elles ne jouent un rôle effectif. Abstraction entièrement faite de la valeur de leurs titulaires, elles n'ont pris encore ni le développement, ni le rayonnement convenables. Il est permis de dire que le type de l'enseignement est encore à créer. C'est que, faute de lien entre les Universités et l'Enseignemrnt primaire, l'enseignement supérieur de l'éducation est sans fonction organique dans la vie universitaire. Il ne s'adresse expressément ni aux étudiants qui se préparent pour la licence et l'agrégation, examens qui ne comportent pas de partie pédagogique, ni aux candidats aux fonctions primaires, à qui ne sont pas régulièrement destinés les cours de Faculté, et dont les études trouvent leurs sanctions en dehors des Facultés. Voilà pourquoi, étranger à la fois à la vie de la Faculté, où il se donne, et à la vie de l'Enseignement primaire, sur lequel principalement et d'abord, par la nature des choses, il est destiné à agir, l'enseignement supérieur de l'éducation est demeuré à l'état d'indication ou d'amorce, sans pouvoir prendre possession de son véritable objet et de sa véritable fonction. Il faut maintenant définir cet objet, cette fonction, et les moyens qui permettront d'instaurer un enseignement supérieur de l'éducation répondant aux besoins de notre École nationale.

II

On emploie fréquemment le terme de science ou sciences de l'éducation. Sur le sens à lui donner il n'est pas inutile de fixer les idées, le terme de science, quand on parle strictement, désignant un mode de connaissance dont le caractère est précis. Attribuer ce caractère, en l'intitulant science, à une discipline qui ne le possède pas, ce n'est pas lui conférer une dignité supérieure, mais c'est jeter

le trouble dans la conception de son objet et de ses méthodes. Ainsi advint-il de la morale, discipline longtemps présentée comme une science. Le caractère non scientifique des morales philosophiques ayant été mis en lumière, il a pu sembler que cette démonstration impliquât celle de l'illégitimité et du caractère illusoire de la discipline elle-même, et qu'il fallût chercher dans une voie nouvelle un équivalent scientifique à la morale des philosophes : ce qui est peut-être sortir d'une confusion pour tomber dans une autre. Donc, au sujet de l'éducation, avant de donner un nom à la théorie, et à ce nom une signification précise, considérons bien l'objet que la théorie concerne.

L'éducation est une fonction consistant à donner aide et direction au développement physique, mental et moral de l'enfant, et à contribuer ainsi à la formation de l'homme. Elle s'accomplit en partie, de façon presque entièrement spontanée, dans la famille, où elle est intimement mêlée à l'ensemble des fonctions familiales; en partie, de façon presque entièrement méthodique, dans l'École, organe spécialement créé pour poursuivre son accomplissement, dès que sa complication l'exige. L'éducation est une fonction, au même sens que la médecine est une fonction consistant à aider au maintien de la santé et à la guérison des maladies, au même sens que la politique est une fonction consistant à aider et contribuer au maintien, au développement, au perfectionnement des activités nationales. A chacune de ces fonctions correspond une théorie de son exercice désignée d'habitude par le nom même de la fonction : la médecine est le nom donné à l'art médical lui-même, la politique à l'art politique, et le terme d'éducation désigne souvent à lui seul l'art éducatif. Chacun de ces arts, dès le lointain des temps, s'est exercé et a constitué sa théorie, sans attendre qu'il existât, concernant son objet, aucun corps de doctrine auquel se puisse accorder la dénomination de science. Aujourd'hui une foule de sciences existent et progressent, auxquelles la médecine fait constamment appel; des sciences sont nées, qui peuvent offrir appui à la politique. Cependant il ne viendrait à l'esprit de personne que médecine et politique eussent par là changé de caractère et cessé d'être des techniques, des arts pratiques, parfaitement discernables des sciences biologiques, chimiques, physiques, sociales, auxquelles elles empruntent des moyens d'action, et au progrès desquelles, au cours de leur propre exercice, elles ne cessent de concourir. Ceci entendu, rien ne nous

empêche de parler par ellipse de science médicale, ou de science politique, désignant par là soit l'ensemble des sciences auxquelles puisent respectivement la médecine et la politique, soit même, avec un certain abus du mot, l'art pratique qui met en œuvre ces sciences. A condition d'observer les mêmes nuances de sens, point d'inconvénient à parler d'une science ou de sciences de l'éducation.

L'éducation ou pédagogie est donc un art pratique en liaison avec certaines disciplines scientifiques et techniques. Une première conséquence à tirer de ce caractère bien reconnu, c'est que la théorie éducative est parfaitement inséparable de son application, qu'elle ne se constitue, qu'elle ne progresse, qu'elle ne s'enseigne qu'en fonction de la pratique éducative. Point de médecine sans clinique; les musées d'anatomie, les laboratoires de chimie, de microbiologie, de neurologie, etc., n'y suppléent pas. De même de l'éducation : il est possible que le père de famille et que l'instituteur de village, parallèlement à l'exercice de leurs fonctions d'éducateurs, contribuent valablement à la théorie de l'éducation, ce qui est interdit au plus grand philosophe et au plus savant psychologue, qui seraient limités aux ressources de la bibliothèque et du laboratoire.

Autre conséquence, liée à la première. L'éducation est une fonction de synthèse, coordonnant tout un ensemble d'éléments en vue d'atteindre le but qui la définit, savoir le meilleur développement physique, mental et moral de l'enfant. L'art pédagogique présente donc, comme d'ailleurs tout art pratique, un caractère essentiellement synthétique : il embrasse un ensemble dont toutes les parties sont solidaires. Sans doute, comme la médecine, la technique éducative a ses spécialités (culture physique, enseignement moral, traitement des anomalies mentales, etc.). Mais il est interdit au spécialiste, sous peine de perdre le sens même de son art, de ne pas replacer à son plan d'intérêt, dans l'ensemble de l'art l'objet qu'il étudie spécialement. En bonne doctrine médicale ou éducative, le spécialiste n'intervient qu'en consultation.

Il s'ensuit encore que la pratique éducative qui se prête le mieux à la constitution et au progrès de la technique, c'est la pratique la plus élémentaire, la moins divisée en tâches multiples, en enseignements divers réclamant l'intervention de plusieurs éducateurs, la moins altérée par la préoccupation des buts spéciaux, bref celle où la fonction éducative peut être le mieux embrassée isolément et dans son ensemble. C'est l'éducation du petit enfant et l'éducation

dans la petite école, qui fournit la matière d'élection pour l'élaboration scientifique de l'art. — Et tout ceci nous permet déjà de mieux comprendre comment la séparation des Enseignements supérieur et primaire a pour effet de paralyser à la fois le développement à l'Université des études supérieures d'éducation, et à l'École le développement scientifique de la méthode.

Considérons maintenant de plus près la technique éducative, afin d'en reconnaître l'économie interne et les accointances dans l'ensemble des sciences et des techniques.

L'éducateur se propose des buts et cherche les moyens de les atteindre.

Les buts d'éducation sont, pour une part, multiples et spécialisés en raison des diverses fonctions sociales auxquelles l'enfant, puis le jeune homme peut être destiné. A cet égard l'éducation s'achemine insensiblement jusqu'à l'apprentissage et l'exercice d'une profession, que ce soit celle de l'agriculteur ou de l'ouvrier métallurgiste, de l'ingénieur de travaux publics, ou du chimiste, ou du philosophe. A cet égard la technique éducative est dominée et dirigée, quant à la détermination des buts, par la technique professionnelle[1]. Cette domination et cette direction sont d'autant plus exclusives que l'enfant approche davantage de l'âge d'homme et de l'exercice de la profession. Plus il en est encore éloigné, moins la vocation professionnelle a de pouvoir déterminant. A l'origine, la vocation professionnelle étant indéterminée, les buts de l'éducation ne sont pas divergents, mais communs.

Ces buts communs sont-ils déjà impliqués dans la notion générale de l'éducation? Les a-t-on définis, en disant que l'éducation poursuit le meilleur développement physique, mental et moral de l'enfant? Nullement, car ce développement est susceptible de s'effectuer dans des sens divers entre lesquels doit s'exercer un choix rationnel.

Cette diversité des orientations possibles est d'immédiate évidence, quand il s'agit d'éducation physique. Si les conditions de l'hygiène peuvent être considérées comme constantes, en revanche le développement des aptitudes corporelles est profondément influencé par

1. On trouvera un exemple typique de cette détermination dans le *Rapport sur l'Enseignement technique*, rédigé par M. Léon Eyrolles en conclusion des travaux du Congrès général du génie civil de 1918 (VIIIe section, organisation rationnelle du travail et enseignement technique).

les diverses méthodes d'éducation physique : l'athlète formé par la méthode suédoise est très différent de celui que forme la méthode d'Hébert. Le choix entre les deux types dépend uniquement de la fin que se propose l'éducateur, c'est-à-dire de la façon dont il conçoit l'homme que l'élève doit être. — Le développement mental, si l'on y regarde de près, est susceptible d'être orienté en des sens bien plus divers encore que le développement physique. On peut se proposer de munir l'enfant d'une grande quantité de notions élémentaires, mais précises, propres à lui servir dans toutes les circonstances de la vie et dans la plupart des professions. On peut, aussitôt que possible, spécialiser l'enseignement qu'on lui donne, afin de lui fournir les notions qui conviennent le mieux à la tâche qu'on lui réserve dans un travail social soigneusement divisé. On peut aussi donner pour but principal à l'éducation mentale la culture des pouvoirs de l'esprit, en économisant sur les notions à fournir et en utilisant les matières d'enseignement à peu près comme des appareils de gymnase. Mais cette culture même est susceptible de modalités entraînant des résultats fort divers. On peut se proposer par exemple de développer les facultés logiques par l'exercice gradué du raisonnement mathématique, l'esprit d'observation par des exercices de notation précise, l'imagination esthétique par des travaux libres de rédaction, de dessin, de modelage, le sens du réel et de la réalisation, l'ingéniosité, l'initiative par des travaux manuels appropriés. Tous ces modes de culture sont combinables en diverses proportions; mais entendons bien qu'il ne suffit pas de les approuver tous, et qu'il serait aussi vain de prétendre leur donner simultanément leur plein effet, que de prétendre développer à la fois dans une race chevaline les caractères spécifiques du cheval de gros trait et ceux du cheval de cavalerie légère. Qu'il s'agisse d'éducation mentale, d'élevage ou d'architecture, c'est la claire vision du but, c'est l'homogénéité de conception, c'est le « parti pris », qui fait la valeur utile et la beauté de l'œuvre. Aussi bien les faits ne manquent pas, qui permettent de constater les différences parallèles des résultats et des cultures. La différence des résultats d'éducation mentale respectivement obtenus dans chacune des deux branches, primaire et secondaire, de notre enseignement public, ne répond-elle pas à la différence des méthodes, et celle-ci, au moins en partie, à la différence des buts éducatifs?

La détermination des buts généraux de l'éducation physique et

mentale est conditionnée par l'usage pratique que l'enfant devra faire un jour de ses facultés physiques et mentales et de ses connaissances, par le rôle qu'il devra jouer dans la société à laquelle il appartient. En d'autres termes, dans toute la mesure où elle n'est pas déterminée par la vocation professionnelle, l'orientation de l'éducation dépend des buts assignés à l'éducation morale, celle-ci constituant le centre et le principe de coordination de la fonction éducative tout entière et ayant elle-même des facteurs essentiels dans les modalités de l'éducation physique et mentale. Il paraît difficile de ne pas admettre que les buts éducatifs généraux comptent pour beaucoup plus que la race dans la constitution des types nationaux, moraux et mentaux, dont les différences se sont accusées de façon si frappante au cours des conflits déchaînés et des collaborations internationales inaugurées au cours des dernières années. Mais sans sortir de France, nous y pouvons trouver un témoignage certain de la diversité possible des buts moraux et des conséquences que cette diversité entraîne. Il suffit de fixer notre attention sur la dualité des buts moraux caractérisant chacun des deux types principaux d'éducation qui se partagent dans notre pays la fonction éducative : l'éducation de l'École publique et celle de l'École libre à base confessionnelle. L'une orientée vers un idéal où dominent les idées de la liberté dans tous les domaines, de la valeur première du progrès social dans le sens démocratique, de la légitimité et de la suprématie absolue de l'autorité sociale fondée sur le consensus de tous les citoyens; l'autre vers un idéal, qui n'est peut-être pas exclusif du premier, mais où dominent l'idée de l'ordre, celle de l'obéissance à des autorités traditionnelles tirant leur légitimité d'un gouvernement providentiel du monde, celle de la suprématie, au moins en matière morale, de la société religieuse. Cette opposition-là a des effets si massifs dans notre existence nationale, qu'elle ne saurait rester inaperçue; mais elle est bien loin d'épuiser les possibilités diverses des buts d'éducation morale. Dans l'éducation à base confessionnelle, il serait facile de noter des nuances de l'idéal éducatif, dont la variété n'est point sans conséquences. Quant à l'École publique, les quelques traits distinctifs indiqués plus haut ne suffisent assurément pas à déterminer les buts éducatifs qu'elle peut se proposer, buts dont la revision est perpétuellement en cours et doit suivre le double mouvement du progrès intellectuel et de l'évolution sociale.

Comment et par qui s'opère la fixation des buts généraux de l'éducation? — « L'École, dit très justement J. Dewey[1], possède à un plus haut degré que toute autre institution, si ce n'est l'État lui-même, le pouvoir de modifier l'ordre social. » Et il conclut que la fixation des buts éducatifs appartient au « public », non aux spécialistes, non aux éducateurs professionnels, à qui revient seulement en propre la détermination des moyens éducatifs. Je n'accepte cette conclusion que sous bénéfice d'inventaire, j'entends, à condition de l'interpréter et rectifier par rapport aux conditions de fait données dans notre pays. Pas d'hésitation quant au point de départ. Oui, c'est la société elle-même, envisagée dans son ensemble et dans ses composants (en l'espèce les chefs de familles), qui doit décider de son propre avenir, en tant qu'il est impliqué dans la détermination des buts éducatifs; c'est le « public », qui est l'intéressé, et rien ne serait plus dangereux que l'exercice de la fonction éducative par des éducateurs qui ne seraient pas les mandataires authentiques du public et qui, agissant sans contrôle, imprimeraient à l'éducation des enfants une direction à leur fantaisie ou en fonction de quelque fin autre que celles de la société pour qui l'éducation se donne. Mais comment le « public » fixe-t-il les buts éducatifs et comment les élabore-t-il?

Si l'on fait abstraction de l'orientation immédiatement donnée par l'action de la vie familiale et par son inspiration morale, pour l'immense majorité de nos chefs de famille le pouvoir de fixer des buts généraux à l'éducation de leurs enfants se limite à choisir le type d'établissement, libre ou d'État, auquel chacun entend confier les siens. Sur l'orientation de l'éducation d'État ils ne possèdent guère que l'action infinitésimale de l'électeur. La fixation des buts éducatifs des écoles publiques est donc l'affaire de l'État lui-même, ou plus exactement, des techniciens dont il met en œuvre les travaux; car il va de soi que des questions aussi complexes et délicates que celles qui ont trait aux buts de l'éducation nationale ne relèvent pas du mandat électif, ni de la fonction administrative, mais de la compétence scientifique, représentant la forme supérieure de l'opinion éclairée. En d'autres termes la détermination des buts généraux de l'éducation, non moins que celle de ses moyens, appartient, non sans doute aux éducateurs professionnels individuellement considérés, mais à la technique éducative, et en constitue la tâche fondamentale.

1. *Moral principles in education*, Introduction.

Quelle est la destination commune de l'enfant, du futur citoyen français? Que doit-il devenir, corps et esprit, pour accomplir sa destinée d'homme et répondre à ce que demande de lui le service de la société dont il est membre? — La réponse n'appartient pas à l'empirisme politique ou administratif. Car le développement de cette réponse suppose l'approfondissement de tout l'ensemble des questions qui forment l'objet de la morale. Et j'ajoute dès à présent que rien ne vaut, pour définir avec sûreté la morale elle-même, que de le faire par l'exposé de cette fonction, qui est la sienne, et de reconnaître ainsi en cette discipline une partie essentielle et fondamentale de la technique éducative. Ainsi envisagée, la morale, au degré supérieur de sa culture, cesse de se présenter comme une étude d'ordre purement spéculatif ou historique, dont les principes alimentent des discussions entre philosophes et fournissent dans les conférences de licence et dans les classes de philosophie des thèmes propres à exercer l'esprit aux finesses de l'analyse ou à la rigueur de l'interprétation des documents. Elle apparaît avec son réel caractère d'art pratique original, à la base commune des techniques éducatives et sociales, en liaison étroite avec les disciplines biologiques, psychologiques, sociologiques, en communication constante avec la pratique de l'éducation et le mouvement de la vie sociale, et employant, selon ses méthodes propres, les renseignements des sciences et de l'immédiate expérience à l'accomplissement de sa tâche essentielle : la constitution et la revision permanente de systèmes d'idées capables d'orienter l'action humaine et de lui servir de base dans les esprits individuels. Nous aurons plus loin l'occasion de lui reconnaître d'autres tâches liées à celle-là, et relatives aussi à la pratique éducative.

Mais quoi? La morale est-elle vraiment intéressée dans la détermination de la place, à faire, dans les programmes de la petite école, respectivement à l'orthographe, à la rédaction, à la géographie, à l'histoire, à l'arithmétique, aux sciences de la nature, aux travaux manuels, au dessin, à la musique, à la gymnastique? Dans la détermination de la matière et du caractère méthodique général de chacun de ces enseignements? Dans celle des modes d'organisation scolaire et de discipline? Tout cela a-t-il vraiment un rapport immédiat et principal aux travaux de morale faits à l'Université? — Sans aucun doute. Car enfin toutes les institutions scolaires n'ont de sens, tous les exercices scolaires ne peuvent être placés à leurs

plans respectifs d'intérêt, tous les modes généraux d'organisation et de discipline scolaire ne peuvent être déterminés qu'en fonction de la destination de l'enfant, et en fonction des fins de la société à laquelle il appartient, dans laquelle, pour laquelle il est appelé à agir. Or ces problèmes du devenir humain et des fins humaines, à moins de les déclarer inaccessibles à la raison, et de s'en remettre, pour préparer l'avenir et déterminer la conduite, aux préjugés courants, à la force des événements et aux jugements empiriques, force est bien d'y reconnaître l'objet même des recherches des morales des philosophes.

Au demeurant la reconnaissance de ce fait est impliquée dans l'organisation présente de notre Enseignement. A l'École normale primaire, c'est au directeur qu'est réservé le soin de donner l'enseignement de la morale et de la psychologie, ce double enseignement étant ainsi désigné comme le centre de coordination des autres et de l'activité scolaire tout entière. Le diplôme spécial qui donne accès à la fois à la Direction des Écoles normales et à l'Inspection primaire, c'est-à-dire aux fonctions d'où l'éducation primaire reçoit l'impulsion directe, ce diplôme sanctionne un examen, qui ne comporte, en dehors des questions d'administration scolaire, que des matières de morale et de pédagogie générale. D'autre part les enseignements de Faculté auxquels ont été rattachées jusqu'à présent les études pédagogiques, sont ceux de morale et de sociologie. — En tout cela l'institution est correcte. Il n'y manque, pour lui donner ses pleins effets, que d'établir la communication réelle entre les centres de culture supérieure et les organes de diffusion et de direction immédiate. Mais c'est là une question d'organisation à laquelle nous viendrons plus loin.

De la détermination des buts éducatifs, passons à celle des moyens, et d'abord de ceux qui ont trait directement au but général et principal de l'éducation : à la préparation générale des enfants à leur destinée humaine et sociale, ou, en d'autres termes, à la formation des caractères. Toutes les questions d'éducation tournent autour de cet axe. Je ne pense pas que cette vérité, affirmée par Dewey comme une évidence commune, puisse aujourd'hui, de ce côté-ci de l'Atlantique, rencontrer de contradicteurs.

Quant à la question des moyens de formation morale, et sur le point spécial de l'évaluation de leurs importances relatives, je me

séparerai de Dewey en reconnaissant la valeur première à l'enseignement moral, auquel le maître américain n'accorde qu'une importance secondaire. Cette divergence de vues répond sans doute en partie à la différence des caractères mentaux de nos deux peuples, le nôtre manifestant en toutes choses un emploi de l'*idée* plus constitutif que celui qui en est fait en Amérique, où l'idée est très constamment subordonnée aux formes externes de l'action ; en partie aussi à l'importance beaucoup plus générale que comporte là-bas l'enseignement religieux de toutes confessions, englobant en fait l'essentiel de l'enseignement moral. Mais elle répond encore à ceci, qu'en raison même de ces différences il est malaisé à un moraliste américain de se faire de l'enseignement moral scolaire une conception équivalente à celle à laquelle peuvent aboutir en France des moralistes prenant pour base d'expérience et de réflexion la pratique même de l'enseignement moral, telle qu'elle s'exerce dans nos écoles publiques, depuis près de quarante années, sous la pression d'un besoin directement senti.

Il ne s'agit pas à l'École de donner un enseignement *au sujet de la morale*. Il s'agit d'instituer méthodiquement, et je puis dire scientifiquement, jusqu'à détermination de l'évidence intérieure ou intuition, la réflexion pratique qui, pour quiconque ne reçoit pas d'autorité un idéal tout fait suffisamment compréhensif et substantiel, est la tâche constante imposée par la nécessité de se constituer des directives de vie.

Cette fonction, inséparablement scolaire et sociale, de l'enseignement moral une fois clairement conçue, c'est la notion même de morale qui se trouve éclairée dans sa profondeur. La morale en son centre n'est que la technique de la réflexion morale. Elle réunit les données analytiques actuelles des sciences de l'esprit et de la société, et, les reportant dans l'intuition, elle construit et révise constamment le système des idées motrices destinées à former l'armature des consciences. Mais, pour s'acquitter de sa tâche avec réalité, si d'une part elle s'appuie sur des données d'analyse scientifique, elle doit indispensablement, à l'autre pôle, s'appuyer non seulement sur l'expérience intime du philosophe lui-même, aussi éclairée qu'on la suppose, mais sur l'expérience de l'insertion réelle des idées motrices dans l'organisme de la conscience enfantine. C'est là surtout qu'elle vérifie sa propre valeur technique, inséparable de sa valeur de vérité. Car, la vérité morale n'étant pas à chercher ailleurs que

dans l'intuition réelle de la destination humaine, c'est l'aptitude d'un système d'idées morales à l'organisation progressive de la conscience qui constitue le principal critère de sa valeur. — Il n'y a donc normalement qu'une seule culture morale, de l'Université à la petite École, celle ci étant le champ d'application et d'expérience de celle-là. Le jour où ce principe sera bien compris et appliqué sera celui d'une véritable rénovation des études morales dans l'Enseignement supérieur, qui atteindra en même temps à la pleine intelligence de sa fonction éducative.

Si l'enseignement moral est le centre vrai de l'éducation morale scolaire, il est loin d'en être le tout, de même que la construction du système organique des idées motrices est le centre, mais non le tout des études morales scientifiques. L'enseignement moral fixe devant le regard de l'École, des enfants, des familles, les fins éducatives, et fournit aux écoliers l'armature idéale nécessaire pour atteindre ces fins. Mais l'éducation morale ainsi définie et fondée ne s'accomplit que par le jeu harmonieusement adapté de divers facteurs concourant à la formation du caractère : influence de la santé et du développement physique; action des facteurs sociaux extra-scolaires et principalement de la famille, où, ne l'oublions pas, une part importante de l'éducation s'effectue avant et pendant la période scolaire; action de l'organisation sociale et de la discipline de l'école; action des divers enseignements. Ce n'est point sur le hasard heureux des circonstances ni sur le jeu providentiel des institutions qu'il faut se reposer pour assurer la collaboration harmonieuse de ces facteurs. Elle requiert une intervention active fondée elle-même sur des connaissances solides, sur une compréhension vigoureuse des facteurs éducatifs, et soutenue par des méthodes d'observation propres à mettre en évidence les effets de l'application technique. D'un mot l'adaptation des divers facteurs éducatifs est affaire de technique éducative.

Ici encore sont inséparables l'avancement scientifique de la technique et son application pratique. Aux études morales la pratique éducative propose un ensemble d'objets complémentaires de la systématisation des idées motrices, ensemble relatif aux divers facteurs de la formation du caractère. En même temps qu'elle propose ces objets, elle fournit des moyens indispensables pour leur étude expérimentale. C'est dans la pratique éducative scolaire qu'il est donné de voir à l'œuvre les principaux facteurs de la formation

morale : un idéal moral donné, des modes donnés et variables de culture intellectuelle et physique, d'organisation et de discipline sociale en rapports avec cet idéal; et c'est encore l'école qui pratiquement offre la vue la plus directe et la plus objective sur les conditions familiales de la formation du caractère. Étudier cette formation hors de ce centre privilégié d'expérience qu'est l'École, c'est se résoudre, pour grande part, à conjecturer dans l'abstrait. — Il est bien entendu que la pratique éducative ne constitue pas l'objet total des études en question, qui s'effectuent pour partie sur le domaine général de la physiologie et de la psychologie normales et pathologiques, pour partie aussi sur celui de l'analyse sociologique. Mais elle constitue l'expérience-guide et le principe de coordination des recherches morales qui s'accomplissent sur le terrain des sciences de la vie, de l'esprit et de la société. Qu'il s'agisse des méthodes d'observation du caractère, des altérations ou des viciations de la volonté, de la genèse ou de la destruction des habitudes morales, des caractères constitutifs et des variétés de la société scolaire, du développement historique ou de l'état présent des mœurs familiales, ces questions de psychologie, de sociologie, d'histoire des institutions juridiques et des mœurs se trouvent, en tant qu'elles intéressent les études morales, délimitées, reliées entre elles, éclairées expérimentalement par leur commun rapport à la pratique éducative; elles rentrent dans un ensemble défini d'études scientifiques auxiliaires de la morale.

Un enseignement de la morale tel qu'on vient d'en tracer l'esquisse, ayant pour centre la construction et la revision critique du système général des idées morales et organisant autour de ce centre des recherches méthodiques relatives aux facteurs non idéaux de la formation du caractère, un tel enseignement installé à l'Université est susceptible d'offrir aux étudiants un champ d'études objectives, variées et synthétiques, en solide liaison avec l'activité scientifique et avec la vie sociale, et directement relatives à la fonction professionnelle des futurs maîtres. Une fois répandu par les conduites naturelles dans l'ensemble du corps enseignant, il y a lieu d'attendre qu'il manifeste ses fruits aux examens mêmes d'Université, en y amenant des candidats à la licence de philosophie et des candidates à l'agrégation des jeunes filles, pour qui morale et éducation seront autre chose que des vocables rassemblant une foule de questions vaguement apparentées, que l'on traite, quand il le faut, au petit bonheur de l'inspiration et des souvenirs, soit à la manière

des « moralistes », c'est-à-dire de l'analyse littéraire, soit à la manière historico-philosophique, en renouvelant quelque controverse classique sur le Souverain Bien, l'intérêt et le devoir, les principes à priori et l'expérience. — Inutile d'ajouter que l'effet le plus substantiel serait d'amener finalement aux écoles de tous ordres et de tous degrés des directeurs, des inspecteurs et des maîtres possédant de l'éducation morale une notion réelle, pratique, et scientifiquement élaborée.

Venons maintenant aux moyens propres de l'éducation mentale. — Lorsqu'on a déterminé, en raison des buts moraux et sociaux envisagés, les matières à enseigner aux écoliers, l'esprit de ces enseignements et leurs méthodes générales, en tant qu'elles ont rapport aux buts, les questions de réalisation ouvrent une perspective indéfinie de recherches méthodologiques et d'adaptations techniques. Où vient s'attacher, dans l'ordre des études supérieures, cette partie de la technique éducative ?

Si nous considérons des degrés de plus en plus élevés de l'enseignement scolaire, il apparaît clairement que la valeur de l'enseignement tend constamment à être de façon plus immédiate et plus exclusive fonction de la compétence spéciale du maître, j'entends de la profondeur et de l'étendue de la connaissance qu'il a des matières à enseigner. De ce fait la préoccupation proprement pédagogique perd progressivement de son importance et les valeurs éducative et scientifique de l'enseignement tendent à coïncider. Je me hâte d'ailleurs d'ajouter que ce serait une fâcheuse erreur de fixer trop bas le point de coïncidence relative, que ce point n'est atteint que dans certaines modalités de l'Enseignement supérieur, et qu'en tous cas dans l'Enseignement secondaire l'adaptation éducative reste jusqu'au bout la part la plus importante de la tâche du maître, celle qui réclame le plus d'initiative, qui comporte le plus de recherche personnelle, et sans laquelle apparaîtrait bien vite fastidieuse et vaine la répétition d'un cours qui, intrinsèquement considéré, n'admet guère de renouvellement scientifique.

Mais au point de vue de l'attache de la technique éducative à la culture scientifique, il résulte du rapport signalé, qu'en approchant du sommet des études secondaires, la pédagogie tend à devenir annexe de la culture scientifique des diverses spécialités. C'est cette vue qui avait inspiré, lors de la transformation de l'École normale supérieure, l'organisation à la Faculté de conférences méthodologiques faites par les spécialistes des divers enseignements et desti-

nées à représenter la culture proprement pédagogique. Préparée et soutenue par la diffusion de notions plus générales et plus essentielles touchant la technique éducative, cette institution eût sans doute mieux réussi à faire apprécier les éléments de réel intérêt qu'elle comporte. Mais il faut reconnaître, qu'en l'absence de cette condition, la culture éducative, réduite à la méthodologie spéciale, qui en est la partie la plus excentrique, avait bien peu de chances de manifester son intérêt original.

Cet intérêt apparaît au contraire net et saillant, quand on regarde vers le plus jeune âge. Ici la question de méthodologie est subordonnée à la question psychologique du développement des fonctions mentales. Or, ces fonctions et leur développement sont l'objet par excellence de l'application de cette méthode psychologique qui consiste à établir, par des procédés qu'il n'y a pas lieu de rappeler ici, des expressions objectives immédiates des phénomènes psychiques, de manière à rendre possible leur analyse expérimentale et même quantitative. Dans l'état présent de son avancement, cette méthode expérimentale est susceptible de rendre à la technique éducative des services déjà appréciables; elle paraît appelée à en rendre un jour de beaucoup plus grands; enfin son application technique à l'éducation fournit à la psychologie même des moyens d'avancement de grand intérêt, qu'elle ne saurait trouver ailleurs.

La psychologie commence à étudier avec fruit les fonctions mentales envisagées abstraitement dans leurs formes les plus générales et les plus simples, se prêtant à l'expérimentation et à la mesure. Elle tend à dégager des lois quantitatives de ces fonctions, exprimant le mécanisme fondamental de la vie mentale, les constances qui doivent exister à la base de la riche variété de ses développements. Ces lois sont tirées de collections sériées d'expériences individuelles établies par rapport à des catégories d'individus qui peuvent être constituées à volonté, en raison par exemple de l'âge, du sexe, de la profession, etc. Des différences moyennes et des différences individuelles peuvent être déterminées soit par rapport à une catégorie donnée, soit par rapport à des moyennes prises comme constantes.

De là les affinités remarquables et les possibilités variées d'application de la psychologie expérimentale à la technique éducative. L'expérimentation peut d'une part fournir des éléments utiles pour le classement individuel des écoliers par rapport à telles ou telles

fonctions mentales (fonctions sensorielles, perceptions et mémorisations de différents ordres, oubli, travail, exercice, fatigue mentale, etc.). Ce classement peut intéresser soit la détermination du degré d'enseignement correspondant au degré de développement, à « l'âge mental » de l'écolier, soit celle de la spécialisation qui convient le mieux à ses aptitudes (orientation professionnelle). D'autre part l'expérimentation peut aider au perfectionnement et à l'adaptation des méthodes d'enseignement, dans la mesure où ces méthodes ont rapport aux formes élémentaires des fonctions mentales, au mécanisme de la pensée. Or, ce rapport est de première importance aux degrés inférieurs de l'enseignement, c'est-à-dire au moment où la technique éducative manifeste la plus grande autonomie à l'égard des disciplines concernant la matière même des enseignements. Quant au classement, c'est un point capital de l'éducation mentale scolaire. La juste appréciation du degré de développement mental de l'écolier, d'où dépend son passage ou son maintien dans la classe où le plus utilement ce développement pourra se poursuivre, est une des tâches les plus nécessaires, les plus ingrates aussi, des éducateurs. Parmi ceux-ci les plus pénétrants sont justement ceux qui sentent le besoin, pour apprécier et classer leurs élèves, de donner à leur propre sagacité l'appui de critères objectifs, et qui comprennent l'insuffisance de ceux que fournissent les examens empiriques de la routine scolaire. Ajoutons, en étendant le regard vers l'avenir, vers la réforme de justice qui déjà s'impose comme base d'une rénovation sociale profonde, que le classement objectif deviendra une nécessité de premier ordre, lorsqu'il s'agira d'assurer entre tous les enfants de France la répartition équitable, c'est-à-dire relative autant que possible à la puissance et aux aptitudes intellectuelles de chacun, d'un enseignement gratuit à tous ses degrés et sous toutes ses formes : ici devra être réduit au minimum le rôle du choix empirique, c'est-à-dire en somme arbitraire.

L'utilité pédagogique évidente de la psychologie expérimentale a donné lieu à des efforts très dignes d'intérêt, pour en simplifier les méthodes et permettre son immédiate application par les maîtres au plus grand nombre possible de questions posées par la pratique scolaire. De là le mouvement en faveur de l'établissement de tests en vue de l'étude psychologique de l'écolier et de la vérification expérimentale des résultats des méthodes, mouvement qui, inauguré en France par Alfred Binet, a pris aujourd'hui, surtout en Amérique,

un développement considérable dans les milieux psychologiques et pédagogiques. L'intérêt de cette tendance est indéniable. Il importe cependant de rappeler ici le danger que présente en éducation, comme en médecine, comme en agriculture, comme en toute technique, l'introduction dans la pratique usuelle de procédés nouveaux de forme scientifique, s'ils n'ont été d'abord mis au point et incorporés à la technique par des techniciens possédant à fond l'intelligence scientifique de l'innovation.

Il ne faut point perdre de vue que les services pédagogiques dont l'expérimentation psychologique est capable sont encore très limités, que leur valeur dépend de l'application de méthodes modestes dans leurs visées et d'une rigueur absolue. L'usage de tests insuffisamment éprouvés, fait par des expérimentateurs d'une compétence insuffisante est dangereux pour la pratique de l'éducation, plus nuisible qu'utile au progrès de la psychologie. Généralement parlant, l'application technique des méthodes de psychologie expérimentale doit être réservée au psychologue qui les possède pleinement ou faite sous son contrôle direct. Dans ces conditions, et dans ces conditions seulement, cette application, indépendamment de son utilité pédagogique, présente un sérieux intérêt pour l'avancement de la science. A l'école seulement le psychologue trouve à sa disposition des sujets d'expérience déjà classés par catégories d'âge et d'habitudes intellectuelles, et soumis à des exercices où l'expérimentation s'insère de façon presque normale; là seulement est établi de façon régulière et permanente le contrôle réciproque entre l'expérimentation et l'observation continue, enregistrée dans les notes scolaires; là seulement il est donné de suivre sur des collectivités constantes la genèse des facultés mentales, cette partie de la psychologie que J. M. Baldwin considère avec raison comme le pivot de toutes les techniques d'enseignement.

Le concours essentiel que l'éducation mentale reçoit des méthodes expérimentales de la psychologie étant ainsi mis en lumière, il convient de rappeler qu'à ce concours doit se joindre, au point de vue de la méthodologie des enseignements scolaires, celui de la méthodologie des disciplines particulières. Nous avons déjà vu qu'au terme de l'éducation, cette méthodologie tend à coïncider avec la pédagogie elle-même. Mais il faut ajouter ici que le bon aménagement des méthodes d'enseignement scolaire veut qu'à tous degrés il soit contrôlé du point de vue de la méthodologie des sciences particulières, afin d'éviter que les préoccupations morales et psycholo-

giques ne viennent à altérer l'esprit scientifique, dont la pureté doit être maintenue dans les formes les plus élémentaires de l'instruction. Rappelons enfin qu'aussitôt que la vocation professionnelle des écoliers reçoit une détermination, si générale soit-elle, les méthodes d'enseignement doivent en tenir compte et recevoir à cet effet de la compétence professionnelle des déterminations parallèles.

Il reste maintenant à mettre en lumière un dernier facteur de la technique éducative, dont le rôle est capital à l'égard de l'éducation physique, mais qui collabore aussi de façon nécessaire et étroite à l'avancement des techniques d'éducation morale et mentale. Désignons-le, avant de le déterminer plus précisément, sous le nom général de facteur médical.

En ce qui concerne l'éducation physique, le rôle du facteur médical s'indique si clairement par lui-même qu'il serait oiseux d'y insister ici. Tout le monde discerne l'intérêt capital que présente pour les fins éducatives l'hygiène de l'enfance, qui fournit les bases rationnelles de l'aménagement matériel de l'école, celles de la détermination générale des emplois du temps, enfin et surtout celles de l'adaptation des méthodes de développement et d'entraînement physique, qui doivent être établies avec le soin et la compétence que réclame l'importance de leur objet, et exactement coordonnées aux méthodes d'éducation morale et mentale.

Mais telle est la corrélation qui existe entre l'organisme psychique et ses conditions physiologiques, que la coopération éducative de l'art médical s'étend bien au delà du domaine de l'hygiène et de l'éducation physique proprement dite. L'école est le point de rencontre et de collaboration non accidentelle, mais nécessaire et constante, du moraliste, du psychologue et du médecin.

L'élément pathologique est constamment présent dans toute collectivité enfantine. Je ne veux pas dire simplement par là qu'il y a toujours des malades dans une population scolaire et qu'il faut un médecin pour les soigner. Il faut entendre que le facteur pathologique a une influence constante sur l'éducation, et que l'étude de cette influence a des répercussions importantes sur la technique éducative.

La nécessité apparue d'offrir aux enfants qui présentent des tares mentales, toujours liées à des tares physiologiques générales, les moyens de recevoir une éducation adaptée à leur état pathologique, a donné lieu depuis dix ans à la création progressive dans les centres

scolaires importants de classes ou d'écoles de perfectionnement[1]. De ce fait la pédagogie pathologique est créée et réclame pour son développement le concours organisé des spécialistes de la médecine et de la psychologie. Mais l'élément pathologique est loin d'être intégralement représenté par les anormaux qui fournissent la population écolière des classes de perfectionnement. A mesure qu'on pénètre plus intimement la réalité scolaire, on remarque plus clairement qu'en dehors des anormaux proprement dits, il existe chez les enfants une remarquable variété d'anomalies psycho-physiologiques, imperceptibles à l'examen superficiel, dont le retentissement moral et mental est certain, déterminable, et qui doivent avoir leur correspondance dans la technique éducative : car ces semi-anormaux, maintenus dans les classes ordinaires et soumis aux méthodes communes, ne tirent qu'un faible profit des exercices scolaires, encombrent de leur présence inutile et alourdissent les classes, et constituent pour l'école d'abord, pour la société ensuite, des éléments de gêne et de désordre[2]. Or la voie ouverte par la recherche d'adaptations pédagogiques relatives aux anomalies mentales, passant par degrés des méthodes qui conviennent à l'éducation des anormaux proprement dits à celles qui décèlent et traitent des tares de moins en moins étendues et profondes, cette voie paraît conduire commodément au perfectionnement des méthodes mêmes d'éducation normale, dans le sens de leur adaptation plus précise aux fonctions mentales et aux conditions de développement de l'ensemble de l'organisme psycho-physiologique.

L'intérêt pédagogique des anomalies est d'ailleurs très constamment lié à un intérêt scientifique, dont les sciences médicales, la psychologie et la morale prennent leurs parts respectives. Il serait superflu de rappeler les services rendus à la psychologie générale par les études cliniques de pathologie mentale, et ce fait significatif, que des chaires de psychologie ont actuellement des titulaires

1. Loi du 15 avril 1909, organisant l'enseignement des arriérés, conformément aux conclusions de la commission interministérielle instituée en 1904 sous la présidence de M. Léon Bourgeois. — V. Vaney, Les classes pour enfants arriérés, *Bulletin de la Société pour l'étude psychologique de l'enfant*, février 1910.

2. L'étude des semi-anormaux et de l'organisation d'une classe spéciale à leur intention avait été amorcée en 1914, à Montpellier, à l'école Voltaire, possédant déjà une classe d'anormaux, sur l'initiative du directeur de cette école, M. Michel, et par le concours de MM. Foucault et Delvolvé, professeurs à la Faculté des Lettres, et du Dr Vigouroux.

pourvus de titres médicaux, poursuivant parallèlement leurs travaux psychologiques et cliniques. Mais remarquons que la valeur de ces services se manifeste de façon toute particulière, si l'on considère l'usage que la morale fait de la psychologie : si, en effet, la compréhension des modes normaux d'organisation psychique est indispensable au moraliste pour l'accomplissement de l'essentiel de sa tâche, ne trouve-t-il pas les données scientifiques les plus précieuses dans les travaux relatifs aux dégradations de la synthèse psychique? — La collaboration inaugurée dans l'ordre des études théoriques est appelée à se resserrer dans le commun travail de l'application pédagogique, pour la plus grand bien du commun avancement scientifique. L'École, avec les éléments pathologiques et semi-pathologiques qu'elle renferme et dans ses actuelles classes d'anormaux et aussi dans ses classes communes, où s'impose l'investigation et le traitement pédagogique des anomalies secondaires, l'École constitue pour les trois disciplines, médicale, psychologique, morale, une clinique en perpétuel fonctionnement.

Résumons-nous. — 1. La technique éducative, en ce qui concerne la détermination de ses buts, de son organisation synthétique et des moyens d'accomplissement de sa tâche fondamentale, qui est la formation du caractère, est en liaison immédiate et principale avec la technique morale, à tel point que celle-ci ne manifeste sa véritable nature, que si on la considère comme formant, dans son activité essentielle, partie intégrante et centrale de la technique éducative. Toutefois à mesure que les élèves approchent de leur destination professionnelle, les buts mêmes de l'éducation mentale sont progressivement influencés par la technique de la profession, qui doit réagir sur les méthodes d'enseignement. — 2. Quant aux moyens de l'éducation mentale, la technique éducative entretient avec la psychologie expérimentale des rapports très étroits d'utilité réciproque. D'autre part un contact doit être toujours maintenu entre la méthodologie de l'enseignement scolaire et la méthodologie des sciences particulières, dont cependant l'influence sur la technique ne devient dominante qu'au sommet seulement de l'éducation mentale. — 3. La technique éducative, en ce qui concerne l'éducation physique, dépend de cette partie des sciences médicales, qui scrute les principes de l'hygiène et du développement physique de l'enfant. Elle est en outre liée aux sciences psycho-médicales, en tant que celles-ci éclairent les conditions physiologiques de la synthèse mentale, son méca-

nisme et ses dégradations, et offrent ainsi à la pédagogie pathologique et à la pédagogie normale l'appui des données générales de l'expérience clinique. — 4. Il est à noter que les divers rapports soutenus par la technique éducative ne sont jamais des rapports d'utilité unilatérale. L'éducation ne se borne pas à demander aux travaux scientifiques de médecine, de psychologie, de morale, des données tout élaborées; elle est elle-même pour ces travaux un terrain fécond d'applications et d'expériences.

III

Et maintenant, à la lumière des principes acquis, revenons à la question pratique d'organisation de l'enseignement au degré supérieur. Elle est complexe, et il faut pourtant, pour en juger sainement, ne pas craindre de l'envisager dans sa complexité.

Premier point, qui domine tout le reste : en raison de l'interdépendance qui doit exister entre les études supérieures d'Université et la pratique scolaire, il est indispensable qu'un lien de véritable continuité unisse aux Universités les Écoles de tous ordres et de tous degrés; en outre, la technique éducative ayant son maximum d'importance originale et d'intérêt scientifique au degré élémentaire de l'enseignement, un lien spécial et direct doit être établi entre l'Université et la petite École.

Ces conditions peuvent être réalisées aisément dans notre Enseignement français à la faveur : 1° d'une réforme progressive du mode de formation des cadres supérieurs de l'Enseignement primaire (Écoles normales et Inspection); 2° de l'organisation dans les Facultés d'un enseignement de la technique éducative, coordonnant les divers enseignements intéressés, et comportant l'annexion à la Faculté des Lettres et le rattachement à l'enseignement pédagogique central d'une École primaire spéciale d'application. — Les deux questions sont profondément solidaires, bien qu'il ne soit pas indispensable de leur donner en bloc et dans le même temps toutes les solutions pratiques qu'elles réclament. L'enseignement d'Université peut et doit s'organiser sans attendre la réforme de l'accès à l'enseignement normal et à l'inspectorat. Mais il doit s'organiser en vue de cette réforme et la préparer; ensuite la réforme effectuée lui assurera son plein développement et sa pleine efficacité.

Commençons donc par examiner les points essentiels de la réforme relative à la formation des cadres supérieurs de l'Enseignement primaire.

La caractéristique actuelle de la formation des maîtres de l'enseignement normal primaire et du corps des inspecteurs, c'est qu'elle s'accomplit en dehors de toute intervention directe et nécessaire de l'Enseignement supérieur. Pour eux point de cours spéciaux d'Université, point de diplômes spéciaux délivrés par l'Université. A moins que, de leur initiative propre et à leurs frais et risques, ils ne poursuivent l'obtention d'une licence secondaire, ils ne viennent qu'accidentellement à la Faculté demander à un cours public ou à quelques conférences bénévolement organisées une aide pour leur préparation aux diplômes qui leur sont propres : certificats d'aptitude au professorat des Écoles normales ou à la direction des Écoles normales et à l'Inspection. Au plus haut degré de l'enseignement normal, c'est-à-dire aux deux Écoles normales primaires supérieures de Saint-Cloud et de Fontenay, l'enseignement est généralement donné par des maîtres de l'Enseignement secondaire ou supérieur; mais leur action professorale est régie par des conditions de programmes et d'organisation générale qui excluent toute assimilation des travaux effectués dans ces établissements à ceux qui s'accomplissent dans les conférences et laboratoires d'Université. — Dans quelle mesure ces conditions peuvent convenir à l'enseignement des disciplines particulières figurant aux programmes des Écoles normales, c'est ce que je n'examinerai pas ici. Je rends hommage aux services rendus par Saint-Cloud et Fontenay; je reconnais la haute valeur d'intention et de fait représentée par ces établissements. Je me borne à exprimer une opinion personnelle, en disant que ni le travail trop scolaire des quatrièmes années d'École normale et des Écoles normales supérieures, ni, à plus forte raison, la préparation de fortune des candidats qui ne passent point par ces écoles, ne me paraissent comparables en qualité aux moyens de préparation offerts aux candidats à l'Enseignement secondaire; que pour ce motif l'avenir devra amener progressivement la préparation au professorat des Écoles normales à s'assimiler au type général des diverses préparations à l'Enseignement secondaire. — Mais quant aux disciplines proprement pédagogiques, c'est-à-dire aux études scientifiques de morale, de psychologie, de sociologie dans leur rapport à l'éducation, les conditions présentes de préparation des cadres primaires sont

absolument défectueuses. Or, en ces matières, ni le directeur d'École normale, ni l'inspecteur primaire n'a le droit d'en rester à la demi-science. Il faut qu'il puise directement aux sources et qu'il acquière par la pratique des travaux d'Enseignement supérieur au moins une exacte notion des études scientifiques liées à la pratique de l'éducation. Il doit venir travailler à l'Université et selon les méthodes de l'Enseignement supérieur.

C'est donc d'abord sur le diplôme ouvrant accès à la Direction des Écoles normales et à l'Inspection que doit porter la réforme. — Le Certificat d'aptitude à la Direction des Écoles normales et à l'Inspection est en fait le titre suffisant pour l'exercice des fonctions d'inspecteur primaire, bien qu'à l'origine ait été en principe également exigée la possession du certificat d'aptitude au professorat, correspondant à des études d'un niveau sensiblement plus élevé. Pour la Direction, le professorat est effectivement exigé, ou à son défaut une licence des sciences ou des lettres. Le diplôme de la Direction et de l'Inspection est actuellement délivré par une commission spéciale d'examen d'Enseignement primaire, et sanctionne un examen portant d'une part sur des matières administratives (administration de l'Enseignement), d'autre part sur des questions de morale et de pédagogie. La première réforme doit consister à scinder ce diplôme en deux parts. Un diplôme d'études administratives continuerait à être délivré dans les conditions actuellement en vigueur. Mais à sa possession devrait être nécessairement ajoutée celle d'un autre diplôme, absolument distinct, diplôme d'Université sanctionnant des études pédagogiques faites à l'Université selon un programme établi dans les mêmes conditions que les programmes de licence. Ce diplôme serait d'ailleurs utilement dédoublé en une *Licence spéciale pédagogique* et en un *Diplôme d'études supérieures d'éducation*, le premier titre suffisant pour l'inspectorat, le second étant en outre exigé pour la direction des Écoles normales. La licence pédagogique serait du même niveau, mais plus strictement spécialisée que les diverses licences donnant accès à l'Enseignement secondaire; et il est clair qu'une partie des études préparatoires serait commune aux candidats aux fonctions primaires et aux étudiants préparant la licence et le diplôme d'études de philosophie. Des bourses de deux années pour la licence pédagogique, d'une année pour le diplôme d'études supérieures seraient, dans des conditions de titres ou de concours à fixer, prévues en nombre suffisant pour assurer le recrutement. Quant aux conditions

de titres, il conviendrait sans doute de n'admettre à l'inscription pour la licence pédagogique que des candidats déjà pourvus du professorat ou d'une licence secondaire.

Sans doute, en ce qui concerne les inspecteurs primaires, l'exigence de la licence pédagogique aurait une sérieuse répercussion sur leur recrutement et sur la situation qu'il deviendrait indispensable de leur assurer : cette répercussion sera bien loin d'inquiéter ceux qui, connaissant l'importance de la fonction de l'inspecteur et les conditions défectueuses dans lesquelles celui-ci est présentement contraint de s'en acquitter, envisagent une réforme profonde de l'Enseignement primaire sur des bases larges et solides en vue du nécessaire progrès.

Cette première réforme accomplie, la soudure étant faite de l'Université au sommet de l'Enseignement primaire, il est vraisemblable que l'on sera amené à modifier corrélativement le type de l'examen du professorat et la modalité des études qui y conduisent; que celles-ci tendront à s'effectuer au moins en partie à l'Université, en se soudant aux études des diverses licences littéraires et scientifiques, et aussi, pour une part commune, aux études de la licence spéciale pédagogique. Sans doute demanderont-elles alors leur sanction à un jury constitué de façon analogue aux jurys d'agrégation, où siégeront, à côté de professeurs d'Enseignement supérieur et secondaire, des directeurs et professeurs d'Écoles normales.

Ainsi se trouvera préparée l'unification inéluctable des deux types, secondaire et primaire, d'enseignement. Elle sera préparée, comme il convient, par attraction vers le haut, en appelant au bénéfice des études supérieures les maîtres chargés de former ceux de la petite École. Loin d'altérer en rien le caractère des études d'Université, la réforme offrira à ces études dans l'ordre de la morale, de la psychologie et de la sociologie, une matière enrichie et une énergie d'intérêt toute nouvelle.

Aussi bien est-ce à la formation des cadres supérieurs de l'Enseignement primaire que doit exclusivement se limiter la tâche de l'Enseignement supérieur. Le personnel-élèves des Écoles normales primaires ne doit avoir aucun accès aux exercices d'Université, si l'on veut conserver aux Universités françaises leur caractère distinctif d'établissements de culture scientifique. L'École normale renouvelée, fille de l'Université comme le Lycée et le Collège, devra se suffire à elle-même, ou nouer, comme il paraît souhaitable, des liens plus ou

moins étroits avec les établissements d'ordre secondaire ou primaire supérieur[1].

L'établissement du lien de l'Enseignement primaire à l'Université étant ainsi déterminé, reste à examiner l'organisation par laquelle l'Université se préparera à l'accomplissement de sa tâche nouvelle.

Le centre de cette organisation se trouve à la Faculté des Lettres et dans l'ordre des enseignements philosophiques. Dans les Universités où cet enseignement est suffisamment divisé en spécialités, le centre est logiquement marqué par la chaire de morale, d'où l'éducation est, en vertu du caractère même des études morales, envisagée dans ses fins, dans sa généralité et dans les conditions pratiques de son exercice. Logiquement : car en fait la connexité des études de morale, de sociologie et de psychologie est trop étroite, et l'intérêt éducatif est trop susceptible d'être dégagé du point de vue de l'une ou l'autre des deux dernières disciplines, pour qu'il ne soit pas essentiel de fixer le centre de l'organisation pédagogique, non pas en raison de la dénomination d'une chaire, mais en raison du développement effectivement donné dans le sens éducatif par le détenteur de la chaire à son enseignement. Il est essentiel toutefois que le centre soit nettement marqué par le rattachement de l'École annexe d'application, pièce capitale de l'organisation, à un enseignement déterminé.

La coordination des enseignements et travaux pratiques d'éducation est assurée d'une part par la nécessité de régler en commun les programmes des diplômes pédagogiques et les travaux relatifs à ces programmes, d'autre part par la commune action exercée à l'École annexe par les titulaires des divers enseignements. Nous examinerons un peu plus loin les formes de cette action. Bornons-nous ici à nous représenter, dans ses traits les plus généraux, la collaboration des diverses chaires intéressées : morale, sociologie, psychologie générale et expérimentale, auxquelles il faut adjoindre l'hygiène de l'enfance, enseignement représenté soit par un professeur de la Faculté de médecine, soit par un médecin spécialement attaché à l'École annexe. Les titulaires de ces divers enseignements forment un Comité d'éducation, se réunissant pour traiter les questions rela-

1. Voir au sujet de la réforme des Écoles normales, la proposition de loi Buisson du 23 décembre 1912. De l'économie générale de cette proposition je ne vois à modifier qu'un seul point, relatif à l'exercice éventuel d'une partie des cours normaux à l'Université.

tives tant à la préparation aux diplômes pédagogiques qu'au fonctionnement de l'École annexe. Pour l'établissement des programmes de l'examen du professorat et des travaux préparatoires à cet examen, pour l'organisation éventuelle de conférences spéciales de méthodologie, le Comité d'éducation sera appelé à collaborer avec le corps enseignant tout entier, tant de la Faculté des Sciences, pour les matières et méthodes scientifiques, que de la Faculté des Lettres pour les diverses matières de son ressort. Il s'adjoindra en outre, en tant que de besoin, des réprésentants qualifiés des grandes catégories de techniques professionnelles : agriculture, génie civil, industrie, commerce.

Pour déterminer avec plus de précision les actions éducatives respectivement propres aux divers enseignements intéressés, il est indispensable de fixer au préalable les idées quant à l'économie et au fonctionnement de l'École annexe.

Dans cette description, afin de faire ressortir plus vigoureusement le caractère de l'institution, nous l'envisagerons dans l'avenir, au point d'évolution où elle donnera déjà ses pleins effets, et dans une Université disposant de chaires spécialisées et de ressources pour constituer l'outillage nécessaire.

L'École annexe d'Université, conçue selon un type analogue à celui des University-Schools américaines, est une école exclusivement régie par l'Université, soumise d'ailleurs au contrôle prévu pour toutes les écoles libres. C'est une école d'expérience en même temps qu'une école modèle, ce qui signifie que les écoliers n'y sont pas considérés comme une matière à expérience, mais que l'expérience y est constamment utilisée, avec toute la circonspection voulue, pour y obtenir immédiatement les meilleurs résultats éducatifs. Elle est essentiellement une école modèle, et elle est une école d'expérience afin de réaliser autant que possible le type de l'école modèle.

Elle comporte un nombre restreint d'écoliers, calculé pour donner les plus grandes commodités éducatives. Elle comprend une section maternelle et une section élémentaire subdivisée en classes successives ou diverses selon l'opportunité. Son installation matérielle lui donne la faculté d'user de tous les moyens de perfectionnement éducatif. Elle dispose autour du bâtiment scolaire d'un vaste espace, se prêtant à des travaux de petite agriculture (horticulture potagère, petit élevage), et sur lequel s'élèvent en outre divers ateliers de travail manuel. C'est assez dire qu'en règle générale l'École annexe

n'est pas attenante à l'édifice universitaire, mais installée à la périphérie de la cité. Autant que possible est incorporé à l'École annexe un très petit orphelinat, rendant possible l'expérience d'une éducation collective intégrale. En principe l'École annexe est mixte, sauf dédoublement, si l'expérience le faisait reconnaître souhaitable.

Une directrice pour la section maternelle, un directeur pour la section élémentaire sont choisis par le Comité d'éducation parmi les maîtres de valeur, ayant déjà une sérieuse expérience scolaire, et pourvus de la licence pédagogique ou du diplôme d'études supérieures d'éducation : en fait ces fonctions seraient vraisemblablement exercées par les meilleurs sujets mis en évidence par leurs travaux à l'Université, travaux qu'ils prolongeraient à l'École annexe.

Ils sont secondés au point de vue administratif par un économe, au point de vue éducatif par des maîtres et maîtresses, qui sont eux-mêmes des étudiants d'Université munis de bourses de licence pédagogique, de diplôme ou de professorat. Leur nombre est suffisant pour que la tâche soit divisée entre eux de telle sorte qu'ils puissent mener de front avec leurs fonctions pédagogiques leurs études à l'Université. Certains d'entre eux, particulièrement utiles, pourraient être retenus à l'École annexe, après obtention du grade poursuivi, par la situation spéciale qui leur y serait accordée.

Revenons maintenant aux rôles dévolus aux divers enseignements d'Université. — Au titulaire de la chaire d'éducation appartient, en collaboration avec le Comité d'éducation et sous le contrôle de la Faculté des Lettres, la direction supérieure de l'École annexe. D'accord avec le Comité il établit la répartition des classes, les programmes et emplois du temps, il assure le développement progressif des ateliers, il donne à l'ensemble de l'enseignement l'impulsion et l'inspiration. S'il est spécialiste des études morales, il suit tout particulièrement l'enseignement moral et corrélativement l'organisation sociale et disciplinaire de l'école. A l'Université son enseignement scientifique, en liaison avec les travaux scolaires, est suivi par les candidats aux divers diplômes pédagogiques. — Le ou les professeurs de psychologie disposent à l'École annexe d'un laboratoire outillé pour les recherches de psychologie scolaire, où ils font travailler sous leur direction les maîtres et maîtresses de l'École annexe et leurs étudiants de la Faculté, candidats ou non aux diplômes pédagogiques. Ils suivent du point de vue psychologique l'application des méthodes d'enseignement, instituent ou dirigent

les expériences qu'ils jugent utiles pour le perfectionnement de ces méthodes, organisent la conservation méthodique des renseignements et des résultats expérimentaux. Ils contrôlent le classement des élèves de l'école, dont chacun est pourvu d'une fiche individuelle constamment tenue à jour. Ils procèdent ou font procéder, de concert avec le médecin, à l'analyse des cas particuliers embarrassants (élèves de classement difficile, arrêts de développement, enfants vicieux, etc.), et étudient les organisations scolaires susceptibles de répondre aux anomalies constatées. Les maîtres de l'École annexe et les étudiants candidats aux diplômes pédagogiques ou philosophiques trouvent aux cours et exercices de psychologie générale et expérimentale de la Faculté les bases théoriques correspondant aux travaux pratiques de l'École. — Le professeur d'hygiène de l'enfance organise à l'École annexe un contrôle permanent de la santé des élèves et de leur développement physique. Il suit les effets produits sur la santé par les diverses modalités de l'organisation et des exercices scolaires. Il étudie et expérimente les méthodes et moyens scolaires de développement physique. En collaboration avec les psychologues il suit les relations de l'état physique à l'état mental, examine du point de vue médical les cas pathologiques et prend part à l'organisation éventuelle de classes de retardataires. Par son enseignement à la Faculté il collabore à la préparation des candidats aux diplômes pédagogiques. — Les professeurs des enseignements non philosophiques (Sciences ou Lettres), dont les cours sont suivis par les candidats au professorat, sont appelés à contrôler, du point de vue de la méthodologie des disciplines particulières, la valeur des divers enseignements donnés à l'École, à participer à l'établissement des programmes d'enseignement et à donner à la Faculté, chacun sur sa spécialité, des conférences de méthodologie pédagogique. Une activité analogue appartient aux représentants des techniques professionnelles [1].

Voilà le schéma de l'organisme d'enseignement supérieur de l'éducation parvenu, pour ainsi dire, à l'âge adulte. Il serait chimérique et vain de le concevoir et de tenter de le réaliser sans considé-

1. La réalisation du plan de réforme de l'Enseignement primaire dans le sens de la spécialisation technique, tel que l'a présenté M. P. Lapie dans la *Revue pédagogique* (septembre 1918), entraînerait dans les Universités comportant des enseignements techniques, une collaboration directe et principale de ces enseignements à la préparation des candidats au professorat des Écoles normales.

ration de son rapport à la formation des cadres supérieurs de l'Enseignement primaire. Mais il serait contraire à tout sens pratique de subordonner sa création à une réforme globale accomplie ou décidée. Dans l'ordre du temps le premier acte créateur, celui qui, avant toute réforme, installera l'Éducation dans l'Université, c'est l'institution, partout où il sera possible, de l'École annexe d'Université. L'instrument de la technique éducative ainsi forgé, l'Université ayant manifesté sa volonté et son pouvoir de servir les plus hauts intérêts de l'Enseignement primaire, comment la facile et féconde réforme du certificat d'aptitude à la Direction et à l'Inspection ne s'accomplirait-elle pas, tout ou moins d'abord en ce qui concerne la direction des Écoles normales? Or, ces deux premiers pas faits, l'enseignement supérieur de l'Éducation serait constitué, la liaison de l'Université à l'Enseignement primaire serait établie, et tout le reste s'accomplirait par voie de naturelle évolution, progressivement, sans ruptures et sans heurts.

Est-il besoin d'ajouter que l'effet de l'institution ne tarderait guère à être ressenti dans l'Enseignement secondaire, quand à la Faculté les études philosophiques de licence et d'agrégation se trouveraient étroitement liées à celles des diplômes pédagogiques et aux travaux pratiques de l'École annexe, et quand le contact au sommet tendrait à réaliser peu à peu l'unité des deux ordres, secondaire et primaire, de l'Enseignement?

En faveur de la brièveté et de la netteté de l'exposition, le type décrit d'organisation des études supérieures d'éducation l'a été, non certes sans justifications, puisque chaque trait d'organisation répond à un point de l'analyse préalable de la technique éducative, mais sans référence à des types déjà existants. Cependant le projet exposé n'a aucune prétention à l'originalité. Bien loin de se présenter comme *proles sine matre creata*, il ne fait guère que préciser en idées le devenir même de l'Enseignement français, tel que permet de l'anticiper l'examen attentif des institutions et de leur esprit; et pour atteindre ces précisions, il emprunte aux types d'organisation déjà établis et développés en pays de civilisation parente.

Que l'Enseignement primaire en France soit appelé à se rapprocher indéfiniment de l'Enseignement secondaire jusqu'à parfaite fusion, c'est une évidence impossible à méconnaître pour qui a conscience de notre idéal démocratique d'égalité — non point égalité brutale de con-

trainte et de jouissance, mais égalité proportionnelle de justice, égalité des droits au développement de ce que chaque individu possède en lui de valeur humaine. De cette égalité l'égalité devant l'éducation est une partie principale [1]. Qu'elle ne puisse passer dans les faits qu'à la faveur de l'unification future des deux ordres d'enseignement, secondaire et primaire, que cette unification ne puisse utilement se réaliser que par le progrès de l'Enseignement primaire, que ce progrès dépende lui-même nécessairement du rattachement de l'Enseignement primaire aux foyers existants de la haute culture nationale, c'est-à-dire aux Universités : ce sont d'autres évidences. La cause de la séparation actuelle de l'Enseignement primaire et des Universités n'est pas mystérieuse non plus. Chacun sait que l'organisation de cet Enseignement a dû se faire d'un bloc dans les années qui ont suivi la guerre de 1870; qu'il a fallu créer de toutes pièces les cadres d'un personnel laïque d'instituteurs; que cette immense et brusque réforme administrative ne pouvait s'appuyer sur des Facultés alors languissantes, qui devaient accomplir d'abord leur propre réforme. L'École de France est debout maintenant. D'elle-même elle se tourne vers les sources intellectuelles où elle a droit de puiser [2].

Quant aux Universités, elles n'ont jamais perdu conscience du rôle qui est le leur dans l'éducation nationale. Plusieurs ont maintenu comme un symbole de ce rôle des chaires d'Éducation, auxquelles il n'a manqué que les moyens organiques d'accomplir leur fonction. Et presque toutes, en ces dernières années, se sont ingéniées, en dépit du défaut de moyens, à rendre le premier service que l'École logiquement doit attendre d'elles, en prêtant leur concours bénévole

1. Un effort d'ordre législatif vers la réalisation de cette égalité est manifesté par la proposition de loi du 14 janvier 1913, tendant à établir l'égalité des enfants pour le droit à l'instruction, proposition présentée par MM. Ferdinand Buisson, Arthur Groussier, Daniel Vincent, Betoulle, Bouveri.

2. Il est intéressant de considérer de ce point de vue l'important article de M. P. Lapie, déjà cité en note (v. *supra*, p. 276, n. 1), article dont je n'ai eu connassance qu'après achèvement de la rédaction de celui-ci. Envisageant la spécialisation technique des instituteurs, l'auteur est amené à poser la nécessité de la préparation des futurs maîtres des Écoles normales de l'ordre scientifique auprès des Universités régionales pourvues d'enseignements techniques. Corrélativement il envisage le renforcement de la préparation pédagogique des futurs directeurs et inspecteurs, que grouperait l'une des actuelles Écoles normales primaires supérieures « non loin de la Sorbonne, du Collège de France ». Il semble que l'organisation ici proposée soit, du point de vue de la formation proprement pédagogique, complémentaire de la réforme d'ensemble préconisée par le Directeur de l'Enseignement primaire.

à la préparation des candidats au certificat d'aptitude à la Direction et à l'Inspection primaire.

L'étroite union à l'Université des Enseignements scolaires de tous ordres est réalisée dans les institutions universitaires et scolaires de la grande démocratie américaine, dont aujourd'hui bien plus que jamais nous sentons l'idéal parent du nôtre. C'est à ces institutions, telles qu'elles apparaissent notamment, sous des formes variées, mais avec un esprit constant, à Chicago, à Cincinatti, à Columbia University, à Princeton University, que j'ai le plus emprunté pour fixer les traits principaux de l'organisme pédagogique d'Université capable de répondre aux besoins de l'Enseignement français.

Mais il serait injuste d'omettre, dans la revue des sources d'inspiration et des modèles, la part qui revient à des institutions d'initiative privée, qui ont cherché et réussi à offrir à l'École des éléments de perfectionnement scientifique et de progrès : telle en France, la « Société pour l'étude psychologique de l'enfant », fondée par Alfred Binet, et, plus récemment, à Genève, à côté de la grande Université de langue française, « l'Institut Jean-Jacques-Rousseau », créé par Claparède et Pierre Bovet.

La Société Alfred Binet a la forme d'un cercle d'études principalement composé de directeurs d'écoles et d'instituteurs parisiens, qui, dans l'esprit des méthodes d'investigation psychologique d'Alfred Binet, s'efforcent d'expérimenter et d'introduire dans leurs écoles des perfectionnements aux méthodes d'enseignement, et mettent en commun leurs travaux et leurs résultats dans des réunions périodiques et dans un Bulletin mensuel. La Société a organisé un laboratoire ouvert non seulement à ses adhérents, mais à quiconque désire s'initier pratiquement à la mesure de l'intelligence enfantine ; à ce laboratoire se donnent des « consultations pédagogiques ».

L'Institut Jean-Jacques-Rousseau, à Genève, est à la fois une école payante ouverte à toutes personnes se destinant aux carrières pédagogiques, et une société d'études ou centre d'informations, ayant pour organe un Bulletin intitulé l'*Intermédiaire des éducateurs*. Il se relie à l'Université de la façon suivante : d'une part son Conseil d'administration est présidé par M. Claparède, professeur à l'Université de Genève, et comprend plusieurs autres professeurs des Universités de Genève et de Lausanne; d'autre part, plusieurs professeurs d'Universités figurent parmi les conférenciers de l'Institut, et aux élèves de l'Institut sont ouverts les cours de psychologie professés

et les travaux pratiques dirigés à l'Université par M. Claparède. L'enseignement est constitué par un ensemble touffu de conférences groupées selon un plan général et faites par de nombreux conférenciers, professeurs d'Universités et de Collèges, instituteurs, médecins, professeurs de spécialités diverses. Dans cet ensemble d'enseignements renouvelé chaque année, et qui comprend à peu près toutes les matières intéressant l'École, chaque auditeur, guidé par les conseils du directeur, prend ce qui convient à son but personnel.

L'intérêt d'une telle institution ne fait aucun doute. Cet ample faisceau de conférences diverses répond certainement aux besoins de l'enseignement dans un pays tel que la Suisse, divisé en circonscriptions largement autonomes, où l'École varie et multiplie ses formes sous l'influence d'impulsions et de besoins divers, où la haute culture des Universités puise elle-même librement son aliment aux divers foyers scientifiques de l'Europe.

Il ne saurait être question de sa transposition dans le cadre organique de l'Enseignement français. Il ne s'agit pas ici d'offrir à des volontaires de toutes provenances des facilités pour compléter ou corriger une préparation plus ou moins valable à la carrière pédagogique. Il s'agit de relier le grand corps de l'École publique à la source authentique et pure de la culture scientifique française, en formant méthodiquement, par échelons successifs à partir des études d'Université, les maîtres de nos écoles. Pour une tâche aussi grande et aussi clairement déterminée, il n'y a pas lieu de créer à côté de l'Université et en liaison avec elle comme un bouillonnement d'études pédagogiques, où se mêleraient maîtres et étudiants de provenances diverses. Mais il faut donner à l'Université le moyen d'instituer régulièrement dans son sein un centre de haute culture éducative, et il faut appeler à participer à cette culture les étudiants en petit nombre, sévèrement triés, destinés à devenir les maîtres et guides des maîtres de nos écoles.

En revanche, il est de grande importance de favoriser, indépendamment des études éducatives d'Université, les sociétés et cercles d'études pédagogiques du type de la Société Alfred Binet, et de multiplier les relations entre l'Université et ces organismes d'initiative privée. Aussi réelle et vivante que soit l'École annexe, centre des études pédagogiques d'Université, elle ne saurait représenter l'équivalent de la vie diversifiée des écoles publiques. Le travail qui s'accomplit à l'École annexe n'est pas non plus l'équivalent des

initiatives multiples et variées qui peuvent sortir de maîtres ingénieux stimulés par un milieu d'études organisées. Il faudrait que dans tout centre important des sociétés d'études scolaires, aussi solidement constituées et outillées qu'il est possible, soutenues et dotées par les Universités, par les groupements professionnels, par l'administration publique, réunissent professeurs, instituteurs, parents d'élèves et tous les amis de l'École, en vue de travailler au progrès matériel, scientifique et moral de celle-ci. Entre l'Université, où s'élaborent les fondements scientifiques de l'éducation, où se forment les cadres supérieurs de l'École, et la Société d'études, où maîtres et amis de l'École poursuivent librement la recherche du mieux, il y aura lieu de multiplier des relations qui seront fécondes. L'Université offrira à la Société des conférenciers des renseignements scientifiques, peut-être des lieux de réunion et des moyens de travail; la Société fournira à l'Université des mines d'observations, des expériences spontanées, des moyens d'enquête.

Je crois qu'ainsi appareillée, l'École de France cinglera avec sécurité vers l'avenir.

J. Delvolvé.

QUESTIONS PRATIQUES

RÉFLEXIONS SUR LE DROIT DE LA GUERRE

Le Droit est un système de contrats, c'est-à-dire de formes convenues par les personnes morales pour leurs relations éventuelles. Ces personnes morales sont des individus ou des groupes d'individus, des nations, des États. Il y a un droit international comme il y a un droit interindividuel.

Par définition, le Droit est le régime de la Paix, et la Paix est l'état des relations humaines, en tant que régies par le Droit. Qui dit, en effet, Règne de la Paix dit que les individus, une fois pour toutes ou momentanément, ont renoncé à la violence pour déterminer la nature des rapports qu'ils veulent voir instituer entre eux. Ils cessent de se considérer dans leur diversité physique ou sensible, avec la variété de leur courage, de leur force ou de leur habileté, pour ne mettre en présence que leur qualité commune de personnes spirituelles. Si la convention qui définit ces rapports est alors considérée comme injuste par un des contractants, l'état que maintient cette prétendue convention cesse d'être véritablement l'état de paix, même si la violence n'est pas ostensiblement mise en œuvre. Il est un état de guerre latent, où se manifeste ce premier usage de la force qu'est la menace de la force.

Y a-t-il dès lors un Droit de la guerre? L'opinion la plus simple est que la guerre, rupture de la paix, est par définition négatrice de l'idée du Droit. Il y a une contradiction entre les termes de Droit et de guerre, celle-ci visant à l'instauration d'un régime nouveau par des procédés qui n'ont rien de commun avec la recherche loyale des conditions de l'équité. Mais le Droit, dira-t-on, n'est pas nécessaire-

ment la parfaite équité. Le droit positif n'est toujours qu'une traduction incorrecte du droit pur, et qui demande sans cesse à être remaniée. L'état de guerre requiert d'autre part une définition plus complexe que la simple négation de l'état de paix. La relation entre les deux termes n'est donc peut-être pas aussi clairement antinomique qu'il paraît au premier regard.

Qu'est-ce donc que l'état de guerre? Les philosophes politiques qui ne sont pas éloignés de traiter comme une réalité le mythe d'un état de nature antérieur au Contrat et à l'institution civile, définissent l'état de guerre la situation des hommes en l'absence de toute relation juridique, et ils s'accordent à reconnaître que la loi d'égalité, prise dans son sens le plus absolu, est la règle d'un tel état. La guerre est le fait primitif de l'humanité, la réalisation de l'adage : « Homo homini lupus. » — Que faut-il entendre par là? L'égalité dont il s'agit n'est point l'égalité idéale des personnes morales telle que peuvent l'entendre un Rousseau ou un Kant. Ce ne peut être que le pouvoir virtuel et identique de tous sur toutes choses. Mais il convient encore que ce pouvoir se réalise et passe à l'acte. De là naissent des conflits qui se résolvent non par la considération d'un caractère moral que les individus n'ont pas encore revêtu, mais en unique fonction de leur force ou de leur adresse. La loi de l'état de guerre n'est donc que l'égalité primitive des personnes physiques, aboutissant, au cours des luttes qu'elle produit, à leur inégalité réelle. C'est pourquoi l'état de guerre ne saurait prendre fin de lui-même, car le triomphe des uns et l'esclavage des autres n'est pas une paix véritable. Celle-ci requiert quelque principe nouveau, que l'état antérieur ne contient pas, et dont la reconnaissance amène sa destruction. Ainsi s'institue le Contrat politique, fondement et condition de la Paix. Peu importent les causes qui lui donnent naissance, — égoïsme, comme le veut Hobbes; besoin réciproque, instinct de sympathie, comme le pense Rousseau. L'important est que la loi d'égalité, changeant de caractère, ou mieux, se compliquant d'une notion nouvelle, devient dès ce moment la reconnaissance réciproque de la valeur morale des personnes, en un mot le Respect.

Il existe, il est vrai, d'autres sens de l'état de guerre. Hobbes lui-même ne prétend pas que le Contrat le supprime intégralement. La guerre survit au Contrat. Elle subsiste entre les personnes, à côté de leurs rapports moraux, dans la mesure où leurs relations n'ont pas été réduites au principe de l'organisation civile. A l'état endémique

dans l'humanité, ici en croissance, là en régression, toujours vivante et périlleuse, elle règne dans l'ordre économique, dans les rivalités des États, dans les luttes pour le pouvoir, jusque dans les compétitions individuelles pour la gloire ou pour la fortune. Elle est comme inhérente à la nature humaine, et le régime civil en limite, mais n'en supprime pas tous les effets.

Telle est encore, en un sens au moins, la doctrine de Renouvier, bien qu'il soit, à un autre point de vue, singulièrement éloigné des conceptions de Hobbes. Pour lui, en effet, l'état de guerre n'est autre chose que l'état réel des relations humaines, dans la mesure où celui-ci s'éloigne de la moralité idéale, c'est-à-dire où le droit pur se déforme pour s'adapter aux circonstances historiques et devenir la législation positive. L'humanité entière porte le poids de son passé. Une solidarité complexe unit les individus comme les générations. Le sujet de la moralité n'est ni l'abstraction pure de Kant, ni la mécanique sensible de Hobbes, ni un système de traditions qui font de lui le prisonnier du passé, ni une vague d'aspirations irrésistiblement portée vers l'avenir. La vie pratique est une accommodation perpétuelle de l'idéal aux erreurs et aux fautes de jadis et du temps présent. Il s'agit de réparer et d'améliorer, non de ruiner pour rebâtir. L'opposition que d'autres ont marquée entre le Droit, loi de la paix, et la force, règle de la guerre, Renouvier la retrouve, atténuée, assouplie, élargie, entre le droit pur et le droit positif.

Un trait commun unit ces conceptions diverses, qui suffit à caractériser l'état de guerre. Situation primitive de l'humanité ou survivance fatale, la guerre se définit par la négation du caractère moral des sujets humains. Latente ou effective, elle existe dès que ceux-ci dépouillent leur dignité de personnes. Placés face à face, sur le pied d'une égalité virtuelle, incomplète, inférieure, peut-on dire, puisqu'elle n'est que l'égale possibilité pour chacun d'utiliser ses facultés et ses ressources au détriment des autres, — le droit positif, tel que l'entend Renouvier, n'est point le principe de leur force, mais la limite de son usage. A défaut de la contrainte trop rude qu'imposerait aux instincts de jouissance et de domination l'instauration immédiate et totale du droit pur, le maintien de la société civile et, pour l'humanité, l'espérance de son salut, exigent d'être conciliés avec sa nature réelle, telle que l'ont façonnée l'expérience et l'histoire. Le droit positif est donc un pis aller, mais si son action est plus souple et moins complète, sa fonction n'en reste pas moins d'atténuer

et de circonscrire les désastreuses conséquences de l'état de guerre entre les hommes.

Cette définition de la guerre vaut pour les corps politiques comme pour les individus, et la question est de savoir s'il peut exister non un droit idéal (puisque la notion génératrice d'un tel droit fait défaut), mais un droit positif de la guerre. Ce droit manifeste son efficacité à l'égard des conflits personnels. Les antagonismes économiques, les compétitions politiques, endigués et comme canalisés, ne se répandent pas en rixes et en batailles. Le duel lui-même, que certaines juridictions n'interdisent pas encore explicitement, est soumis à des limitations et à des règles, qu'aucun duelliste ne songerait à enfreindre. Le souci de l'honneur l'emporte sur celui de la vengeance ou de la conservation. La raison en est précisément qu'une contrainte contient l'individu, qui est celle de la loi ou de l'opinion, et qui dépasse infiniment la puissance de révolte dont il est susceptible. Dans tous les cas, la nécessité de la tranquillité publique oblige le souverain à soumettre les luttes des personnes à une paix apparente, à restreindre le nombre de leurs occasions et la portée de leurs conséquences.

Les conflits internationaux relèvent également d'un code positif, que les conventions de Genève et de la Haye, les traités d'arbitrage ont suffisamment défini. Mais l'absence d'une contrainte objective, borne et sauvegarde des volontés individuelles, rend malaisé de savoir s'il est dans la nature du Droit des gens, en vertu de son origine et des principes qui lui ont donné naissance, d'inspirer aux nations les scrupules du respect, ou s'il constitue seulement une généreuse duperie, dont celles-là doivent être les premières victimes, qui ont davantage cru à son efficacité, par la raison qu'elles y ont cru. Le souci d'une opinion publique instable, divisée, et dont l'influence, mesurée par son étendue, diminue en fonction directe du nombre des peuples mêlés au conflit, n'est qu'un frein bien fragile à l'emportement des passions. La manière même de diriger la guerre dépend du but qu'on lui assigne. Les anciennes peuplades qui luttaient par esprit de vengeance, de domination ou de lucre, les cités grecques successivement unies pour leur indépendance et divisées par leurs jalousies, Rome qui remplit le monde de ses armes pour régir les nations et humilier leur superbe, les hordes barbares qui entre-choquèrent, comme une marée monstrueuse, leurs vagues désordonnées, les Croisades médiévales, les royautés de droit divin, les

demi-brigades de la Révolution n'apportaient pas les mêmes habitudes à la conduite des hostilités, parce qu'elles ne se proposaient pas le même objet. Comme en outre la guerre demeure une crise dans l'histoire des sociétés humaines, et que l'individu, pour devenir soldat, ne dépouille pas entièrement l'homme civil, la mentalité des belligérants reste fonction de l'état général des mœurs, et une confusion subsiste, qui ne saurait entièrement disparaître, entre les méthodes de la guerre et les coutumes de la paix. Il en résulte une incertitude qui dégénère au premier regard en contradiction manifeste. Car l'époque est passée, où il était relativement aisé de délimiter le champ des opérations militaires. Les armées d'ancien régime, distinctes des nations qui les employaient, composées de gens de métier, menant des guerres purement politiques et qui ne visaient qu'à l'acquisition de quelques lambeaux de territoires, voire de quelques prérogatives protocolaires, représentaient la puissance du prince plutôt que celle du peuple entier. Les traditions militaires du Moyen Âge, en vertu desquelles une seule classe d'hommes avait pour fonction dans l'État de servir le souverain, subsistaient en partie, et il était rare que les circonstances fussent tellement critiques que celui-ci dût faire appel à l'arrière-ban de ses sujets. En dépit de l'apparence, on pouvait définir, sinon faire respecter, des règles de la guerre. Les méthodes stratégiques permettaient de distinguer sans hésitation les combattants et les non-combattants. Espaçant de plusieurs mois les batailles décisives, elles autorisaient à admettre la mise hors de combat momentanée de l'adversaire comme un résultat suffisant, et si par contre elle visaient peut-être davantage à la destruction des choses qu'à leur acquisition, du moins les ressources de l'État n'étant pas tout entières au service de la guerre, le respect des existences et des propriétés particulières restait concevable et possible. La part du bas peuple étant de suffire à la production industrielle et agricole, l'envahisseur pouvait se contenter de prélever les objets nécessaires à sa subsistance, sans qu'il lui fût utile d'anéantir ce qu'il ne pouvait utiliser ou emporter. Ainsi les coutumes de la guerre furent édictées et codifiées en un système juridique qui tendit à protéger la vie et les biens du privé, dans toutes les circonstances où leur conservation était sans rapport avec le salut de l'État.

Il en va autrement dans les guerres actuelles, qui, engagées dans des vues lointaines qui dépassent et parfois contredisent leur objet

du moment, visent à transformer pour de longs cycles d'années, peut-être pour des siècles, l'équilibre économique, la constitution politique et jusqu'à la physionomie morale de l'ensemble des nations ; qui confrontent non des princes et leurs armées, mais des peuples avec toutes leurs ressources matérielles, intellectuelles et morales ; et dans lesquelles tout citoyen est mobilisé pour le service national, toute richesse réquisitionnée pour le salut public. Nous sommes plus près que nous le pensons des peuplades primitives pour qui la défaite signifiait la mort ou l'esclavage. Un seul traité de commerce imposé par la force, pour ne pas parler d'annexions ou d'indemnités, crée au profit du vainqueur un véritable asservissement du vaincu. Peu importe qu'il y ait là, comme le pensait Spencer, une régression funeste et contraire au principe de civilisation. Le fait demeure que tout le peuple qui fait la guerre en porte en conséquence la charge. De ce que son avenir, sa liberté, son existence sont en jeu, il sait qu'aucun sacrifice n'est excessif pour cette fin suprême de vaincre pour vivre, que toutes limitations peuvent être apportées à l'exercice de ses droits et à la jouissance de ses richesses, que sa vie, sa fortune et son travail sont la chose du souverain, et que jamais la vieille règle romaine du *Salus populi* n'eut semblable vigueur. Si telle est la nature de la souveraineté nationale dans la guerre, le fondement de ses décisions, le type de ses rapports avec les citoyens, à plus forte raison est-elle illimitée dans ses relations avec l'ennemi, qui comprend tous les membres de l'état adverse. Il faut donc poser le principe qu'il n'existe qu'une règle de la guerre, qui est de vaincre; qu'une méthode de vaincre, qui est la violence; qu'une justification de la violence, qui est la victoire.

Or il est évident que ce n'est pas de l'essence de la guerre qu'ont été tirées, comme des conséquences d'une définition première, ce qu'on est convenu d'appeler les lois de la guerre. Instituées par les hommes en vertu de notions morales qui n'ont rien à voir avec le déclenchement et la conduite des hostilités, ces prétendues lois sont des limitations de l'activité belliqueuse, une immixtion singulière du régime de la paix dans l'état qui en est par nature la négation, l'évocation, au milieu de la lutte et du carnage, du souvenir bienfaisant de la civilité. Le sentiment de la pitié, le souci de la justice, l'obligation d'humanité, en un mot le respect de la personne humaine comme telle, c'est-à-dire considérée dans ses attributs moraux, tel est le principe des lois de la guerre. Sa reconnaissance

a inspiré les règles qui interdisent l'emploi de certaines méthodes de lutte et de certains engins, celles qui commandent le respect des belligérants placés hors de combat (blessés ou prisonniers), à plus forte raison celui des non-combattants, qu'il s'agisse de leur vie ou de leurs biens, celles qui défendent la destruction des richesses de l'art ou de la science, celles qui protègent contre les méfaits de la violence les peuples non-belligérants.

C'est par tradition chevaleresque, autant que par souci d'humanité que l'usage des balles explosibles, liquides enflammés, gaz asphyxiants, a été prohibé. La force morale, voire physique, du soldat doit demeurer l'élément décisif du succès, et celui-ci doit être atteint au prix de la moindre souffrance. Deux assertions également contestables : il faut une âme aussi vigoureuse pour résister à ces nouveaux engins qu'aux boulets des anciens canons, et la brûlure ou l'asphyxie ne sont pas plus horribles que le déchiquettement des chairs par les éclats d'obus. L'illusion est que la douleur inaccoutumée est la plus intolérable. Mais en ce qui concerne le double objet de la guerre, qui est pour le présent le gain des batailles, pour l'avenir l'affaissement définitif de la puissance adverse, mieux vaut infliger la mort qu'une blessure grave, une blessure grave qu'une blessure légère. La durée des hostilités et la continuité des combats, en permettant aux deux adversaires de récupérer leurs blessés, font que c'est une puérile contradiction de vouloir dompter l'ennemi en l'épargnant. Dans le blessé sans doute, comme dans le prisonnier de guerre, c'est l'homme, non le soldat qu'on considère. La mise hors de combat, au moins momentanée, étant acquise, le sentiment d'humanité reprend son droit. Pourtant, cette influence de la pitié serait un mobile incertain, si le danger des représailles n'y ajoutait au motif d'intérêt. Mais on conçoit telle conjoncture où le désir de terroriser l'adversaire l'emportera sur la crainte d'une réprobation unanime. On comprend aussi que de telles violations des lois de la guerre s'expliquent surtout au début d'une campagne qu'on espère courte et décisive, et que les vicissitudes du conflit feront le plus souvent hésiter sur leur opportunité les belligérants qui seraient tentés de les commettre.

Que dire dès lors du respect des non-combattants proprement dits, femmes, enfants, vieillards, et du souci qu'auront les armées de sauvegarder leur existence et leurs biens à travers les hasards du combat ou de l'invasion? La résistance matérielle d'une armée

est en fonction directe de la ténacité morale de tout le peuple. Dans une guerre où les facteurs économiques restent prépondérants, le labeur des civils est un élément de la prospérité publique, leur richesse une des sources des revenus de l'État, la sécurité de leur existence, la stabilité de leur opinion, la cohésion de leurs efforts des éléments essentiels de la défense nationale. La difficulté qu'éprouve Rousseau à distinguer la personne politique et la personne morale, le sujet de l'État et le sujet humain, se retrouve dans la pratique de la guerre, aggravée par la simplification brutale qu'elle apporte aux relations civiles. Chez tous les membres de la communauté, le citoyen prime l'homme privé. Tous les juristes qui ont admis et cherché à définir la propriété individuelle n'ont pas manqué d'insister en même temps sur son aspect social. La seule consécration que lui donne la loi suffit à lui enlever tout caractère exclusivement personnel, et c'est porter une singulière atteinte au prestige de l'État que de le révéler incapable de protéger contre l'étranger ce qu'il s'est engagé à faire respecter de ses propres membres. Ainsi se manifestent éminemment précaires les garanties que pouvaient escompter ces existences et ces biens individuels, dont le sens même reste imprécis et la délimitation incertaine.

Il est vrai que cet aspect national de la propriété des choses n'est pas l'extrême limite de leur valeur sociale. A supposer même — ce qui serait encore à discuter — que tous les biens humains ne présentent pas ce nouveau caractère, il en est indubitablement dont la conservation intéresse moins l'État, qui en a le dépôt, que l'humanité tout entière. De même qu'il y a un élément politique dans tout droit de propriété individuelle, il y a un intérêt humain dans la sauvegarde des richesses supérieures qu'une longue consécration a rattachées au patrimoine collectif de l'espèce. Les productions de l'art, des lettres et des sciences témoignent du passé et éduquent l'avenir. La gloire d'aucun peuple ne lui appartient en propre. Ses laboratoires, ses usines, ses monuments, ses bibliothèques, sont des instruments de la culture universelle dont il a la garde plutôt que la propriété, et dont il est redevable envers toutes les autres nations qui participent à leur jouissance. Il en est de ces biens comme de tous ceux que possèdent des citoyens d'un pays neutre dans un État belligérant. L'action de la violence doit s'arrêter au seuil de ces monuments qui sont la propriété de l'histoire qu'ils illustrent autant que du peuple qui les édifia pour elle. — Telle est du moins

la thèse des jurisconsultes qui ont conclu à leur protection et à leur respect. La difficulté est pratique autant que théorique. Il est malaisé d'isoler et de neutraliser une basilique, un château historique, au centre d'un champ de bataille. Mais c'est son côté théorique qui importe. Or, cet aspect humain des richesses d'art ou de science n'abolit pas leur caractère de biens nationaux. Une échelle des valeurs permettait seule à leur sujet de définir la hiérarchie des droits. L'État qui les détruit de propos raisonné les considère effectivement comme des choses de l'État adverse, et c'est à ce titre qu'il juge leur destruction susceptible de porter à l'ennemi le coup moral décisif. Il court le risque de l'exaspération populaire, voire de l'indignation des neutres. Il lui appartient d'apprécier l'importance relative de ces risques. Les neutres, en effet, sont fondés à protester ou à intervenir dans la mesure où leurs propres droits sont lésés, en un mot en tant que copropriétaires des richesses détruites. Or, tout État qui entre en guerre ne rompt pas seulement toutes relations avec son adversaire, mais encore, du fait même de la guerre, certains au moins de ses rapports moraux avec les neutres. Cessant de considérer les choses du point de vue commun, puisqu'au régime de la paix et du droit, il substitue brusquement celui de la force, il entre virtuellement en lutte, par la seule raison du conflit déclenché, avec l'humanité entière. Il viole du premier jour leur sentiment de la justice et leur réprobation de la violence, en attendant qu'il les informe ou les menace que leurs droits mêmes peuvent être méconnus, s'ils deviennent incompatibles avec ses intérêts actuels. Le neutre domicilié en pays belligérant doit se soumettre aux règles brutales de l'état de siège, voir sa correspondance surveillée, sa liberté réduite, ses impôts accrus. Pour l'étranger proprement dit, la circulation est entravée, les risques augmentés, les conditions de la vie plus difficiles ou plus précaires. Cette violation du droit des neutres que toute guerre nécessairement implique, est question de mesure plutôt que de principe. Chaque belligérant calcule avec exactitude son intérêt à ne pas augmenter le nombre de ses adversaires déclarés, ou du moins à s'assurer, après la paix rétablie, la conservation de leur sympathie, le maintien de leurs relations et la garde de leur clientèle. — Que valent donc, dira-t-on, ces textes si précis, ces déclarations si pleines d'humanité, ces engagements si solennels par lesquels les États semblaient avoir voulu prévenir l'emportement de leur brutalité, et dont leur fut reproché avec tant de véhémence

le dédain qu'ils en ont affiché ? Tout d'abord les circonstances de la guerre, ses récentes méthodes, telle invention avantageuse ont bouleversé si complètement les conditions de lutte envisagées lors de la conclusion des contrats, que le Droit des gens tout entier serait à remanier, sinon à reconstruire, ne fût-ce que pour réglementer les formes renouvelées du blocus maritime, des campagnes sous-marines et de la guerre de course. Les conventions juridiques, qui sont le fruit de l'expérience des guerres passées, sont ainsi sans cesse en retard sur les conjonctures présentes, et seules des raisons d'intérêt, en l'absence de prescriptions formelles, déterminent dès lors la conduite des belligérants. Mais là même où ces conventions sont explicites et applicables, peut-on affirmer que leur nature comporte la garantie de leur respect ? Là est le centre du problème. Qu'il s'agisse des neutres ou des non-combattants, d'existences ou de propriétés, de valeurs spirituelles ou de biens matériels, la question est de savoir quel motif décidera les États en conflit à ne pas déchirer, en même temps qu'ils rompent la paix, les conventions de guerre où ils ont mis leur signature. Aucune contrainte ne les domine, hormis celle, si incertaine et si variable, de l'opinion publique, pour les forcer à y faire honneur. Aucun exemple dans l'histoire ne leur fait redouter un peuple parfaitement désintéressé dans un conflit de guerre et se dressant pour obliger un des belligérants à faire honneur à sa parole. Or la rupture même de la paix est la violation du contrat principal, de l'engagement le plus sacré. Par le seul fait que deux États vivent en paix, qu'ils entretiennent des relations de toute nature, qu'ils échangent les inventions de leur pensée et les produits de leur industrie, il y a entre eux comme une convention tacite de ne pas rompre l'état de paix. Celui qui tire l'épée sans de solides et valables raisons — (auquel cas il cesse d'être véritablement l'agresseur) — est aussi le premier à briser le pacte d'équité. Là est le crime fondamental, celui qui entraîne tous les autres. Cessant dès lors de se placer sur le terrain du Droit, de traiter autrui comme une personne morale, de lui reconnaître cette valeur éminente qui mérite le respect, il est conduit de proche en proche à violer successivement tous ses autres engagements. C'est une pente du méfait, où il ne s'arrête plus. Vainement il use d'arguties et de prétextes. Une opinion publique, plus simple et plus soucieuse du présent, pousse le gouvernement à son corps défendant, et si de fallacieuses promesses l'ont grisée, si de rapides succès lui ont fait croire à l'in-

vincibilité de ses armes, elle en arrive à faire son credo d'une phrase qui voulut être une excuse : « Nécessité n'a pas de loi. »

Le gouvernement qui manque ainsi à sa parole n'est certes pas sans envisager les conséquences les plus lointaines de son geste. Il sait qu'il risque, en cas de défaite, une singulière aggravation de peine; en cas de victoire même, l'isolement dans la suspicion universelle. Mais parce qu'il a fait une première fois appel à la force, il ne cesse plus de lui faire crédit, il s'engage vis-à-vis de lui-même à demeurer un pouvoir de proie, et la logique des événements, autant que celle de sa nature, l'entraîne à ériger sa puissance en unique loi des choses humaines. Une politique mondiale, qui s'exprime dans l'aspiration à la maîtrise du monde, l'amène à traiter par avance le monde comme son esclave, et c'est comme une fatalité de la violence de rompre une par une toutes les limites qui la modèrent.

La fidélité aux contrats est plus aisée à l'État attaqué. Il tient davantage à la confiance et à la sympathie des neutres. L'encouragement qu'il en retire est un surcroît de force morale. Comme il n'use de la guerre que comme d'un moyen pour le rétablissement de la paix et le triomphe du Droit, la fin lointaine qu'il poursuit préside aux gestes mêmes qui paraîssent la nier. Mais il se juge également délié de toutes promesses du jour où l'une d'elles a été sciemment violée par l'adversaire. Il n'est point nécessaire que toutes le soient successivement. Il suffit qu'un des belligérants ait manifesté son intention de n'en pas tenir compte pour qu'elles tombent du même coup comme un échafaudage de pièces solidaires. Car là où il n'y a pas réciprocité absolue dans l'exécution d'un contrat, il y a nécessairement duperie, et il est moins permis aux États, dont la vie est en jeu, qu'aux individus d'être dupes. Leur responsabilité ne se limite pas à une existence passagère; elle engage un avenir qui ne connaît pas de limite.

Ainsi éclate la contradiction inhérente à la notion d'un droit de la guerre. Alors que, dans l'État pacifique, le Droit naît du concept de la Paix, et se développe sous forme de conséquences logiques d'une définition primitive; dans l'état de guerre, au contraire, il prétend se réintroduire au milieu de circonstances dont la première manifestation a été de le rejeter et de le nier. Il y a une antinomie interne dans la volonté de faire la guerre et d'en limiter les effets pernicieux. Il faut, pour y parvenir, que les États belligérants, conservant

une hiérarchie des valeurs, acceptent de se considérer simultanément comme des forces et comme des personnes, et, consentant à se respecter dans le moment même où ils se détruisent, ne cessent pas de se faire une confiance réciproque, qui autorise pour un jour à venir la reprise naturelle des relations normales. Il faut qu'ils accueillent la guerre comme une catastrophe passagère, une crise qui ne suspend que momentanément et seulement dans l'apparence leurs rapports juridiques. La guerre est alors un duel dont la loyauté est garantie par la volonté morale supérieure des duellistes, qui conviennent de s'interdire certains coups odieux, pour atteindre une issue avec le moindre mal. Les principes du régime de paix y gardent une valeur limitative; les sentiments qui les inspirent, la pitié, la valeur des personnes et le respect des biens, ne sont pas totalement dépouillés. L'État soutient la guerre comme une triste nécessité, sans cesser d'être une institution de paix et de droit; mais c'est qu'il décline alors le néfaste honneur d'être une puissance de conquête, avec la violence pour nature et la domination pour fin.

Peut-être pensera-t-on que les considérations précédentes aboutissent à justifier ou à identifier toutes les méthodes de guerre? Il ne s'agit pas ici de justifier. Justifier, c'est donner la raison morale des choses, et ce qu'il convient au contraire de redire, c'est que l'acte de guerre est par définition exclusif de toute raison morale. Ce n'est pas au nom de la guerre, mais de la paix, qu'on soigne les blessés ennemis, qu'on respecte les prisonniers, qu'on se défend d'attenter à la vie et aux biens des non-combattants et des neutres. La condamnation primordiale porte donc moins sur ces violations d'un prétendu droit de la guerre que sur la guerre elle-même, dont elles découlent nécessairement. Car il n'appartient pas à l'État qui a renversé les plus hautes barrières morales de s'embarrasser des chétifs obstacles que dressent sur la route de la violence une opinion publique instable et quelques douzaines de juristes candides.

Une conséquence encore de ces constatations est que c'est une insuffisante raison de vaincre que d'avoir raison et de rester fidèle à ses principes. Un supplément de force morale doit en naître sans doute, qui ne remplace pas l'argument suprême de la force.

Est-ce à dire enfin qu'il y ait là matière à découragement, et que le droit des gens tout entier ne soit qu'une vaine chimère destinée à servir d'incessante victime et de fable aux puissants? Ce serait précisément servir sa doctrine que de confondre l'État germanique et

l'humanité, sa culture et la civilisation. Il est encore des peuples soucieux de leur dignité, et suffisamment respectueux d'eux-mêmes pour respecter autrui. Mais une chose est certaine, c'est que les États déterminés à maintenir les lois limitatives des excès de la guerre, à ne pas céder à l'esprit de violence et de ruse, à faire la guerre honnêtement, si les mots ne jurent pas, sont aussi bien près de passer sur elle condamnation définitive. Résolus, pour en éviter les abus, à en extirper le principe, ils n'engagent si fermement leur parole que parce qu'ils sont décidés à ne pas se créer d'occasion de ne pas la tenir. La guerre est une herbe mauvaise dont on n'arrête l'envahissement que pour l'arracher un jour plus sûrement du champ des relations humaines.

RENÉ HUBERT.

L'Éditeur gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA QUESTION DE LA SINCÉRITÉ DE DESCARTES[1]

Les travaux publiés sur Descartes depuis le XVIIe siècle sont en nombre considérable; je ne crois pas pourtant qu'ils fournissent les éléments d'une étude sérieuse et définitive de son œuvre scientifique. Il y a à cela bien des raisons.

Tout d'abord la plupart de ces travaux sont dus à des hommes qui, faute d'une compétence suffisante, n'ont guère pu porter des jugements personnels sur les problèmes traités par notre philosophe. En général, d'ailleurs, s'ils ont mentionné en passant tels ou tels détails empruntés à la *Géométrie*, ou à la *Dioptrique*, ou aux *Météores*, ou même à la *Correspondance*, — ils ont insisté sur les tendances mécanistes de la Physique de Descartes, sur l'élimination systématique des formes substantielles, des causes finales, etc..., portant ainsi l'attention sur les caractères que Descartes lui-même eût jugés essentiels dans son œuvre, mais donnant en fin de compte peu d'informations précises sur ces contributions au développement des sciences positives.

1. Dans une lettre qu'il nous adressait le 15 septembre 1918, exactement quinze jours avant sa mort, Gaston Milhaud nous annonçait qu'il venait d'achever un article destiné à la *Revue* et qui devait servir d'introduction au livre sur *Descartes savant* dont il préparait la publication. Il attendait seulement, nous écrivait-il, son retour à Paris pour compléter quelques références. Mais, à peine rentré, la mort le frappait, mettant en deuil une fois de plus — et combien cruellement — la philosophie et la science françaises, infligeant à sa famille, à ses amis l'amère douleur de la perte d'un être d'élite, laissant dans l'Université un vide qui ne sera pas comblé. Le livre auquel faisait allusion la lettre que nous avons citée, composé en majeure partie d'articles déjà publiés et dont quelques-uns ont paru ici même (juillet 1916, mars 1918), a été définitivement mis au point par Gaston Milhaud; il en avait fixé le plan et déterminé les chapitres; il paraîtra, dès que les circonstances le permettront. L'article que nous publions aujourd'hui a été complété dans la mesure du possible par les soins de notre ami A. Lalande. Toutes les références ont été retrouvées. Une seule lacune subsiste. Nous l'avons indiquée à la page 310.

Xavier Léon.

En second lieu, reconnaissons-le : le ton sur lequel on a parlé du rôle scientifique de Descartes, a été fort peu scientifique lui-même, et n'a pu atteindre, après bientôt trois siècles, la véritable impartialité que réclame l'Histoire.

D'un côté on se croit obligé à un panégyrique constant. De Baillet à Alfred Fouillée, en passant par Bordas-Desmoulins, c'est la même note. Tout est parfait, tout est admirable dans les idées dont Descartes a enrichi les sciences humaines; dans les disputes où nous le trouvons engagé avec quelques-uns de ses contemporains, c'est toujours lui qui voit juste. Le progrès naturel des idées semble parfois lui apporter un démenti : Newton, par exemple, semble réduire à néant une partie de sa Physique, comme Leibniz semble au moins corriger sa Mécanique. — Erreur! Tous ceux qui sont venus après lui n'ont fait que développer les germes nouveaux, qu'en initiateur, en créateur, il était venu répandre sur les ruines de la science antérieure.... Ce n'est pas seulement la philosophie, c'est, dans tous les ordres d'idées, toute la science moderne qui est suspendue, comme à son premier anneau, aux recherches de Descartes.

Et d'un autre côté, il faut voir la sévérité avec laquelle ces recherches sont appréciées par certains esprits qu'effraie la Métaphysique de leur auteur, depuis Voltaire jusqu'à M. Léon Bloch, ou par des historiens vraiment trop partiaux comme Poggendorf.... Tous ne vont pas jusqu'à répéter avec Voltaire que les efforts de Descartes n'ont abouti qu'à retarder de cinquante ans le progrès de la Science humaine, — mais tous insistent sur l'insuffisance de ces efforts auxquels manquaient par trop les caractères de la vraie positivité[1].

Est-ce à dire qu'il ne s'est pas trouvé, pour apprécier les travaux scientifiques de Descartes, des hommes à la fois compétents et impartiaux? Ce serait oublier les excellentes études de Bouasse et de Duhem sur quelques questions de mécanique, les notes dont Paul Tannery a enrichi la Grande Édition, les notes historiques et critiques de Pierre Boutroux sur la Géométrie analytique, et pardessus tout, pour remonter plus haut, les précieuses indications de Montucla, dans son *Histoire des Mathématiques et de la Physique*, indications où ont si abondamment puisé les récents historiens des

1. Comte fait ici exception : mais c'est dans la logique de son système. [*Note de G. Milhaud.*]

sciences. Du moins les premiers n'ont envisagé que quelques problèmes spéciaux. Tannery, dans ses notes variées, si instructives fussent-elles, n'a pas songé non plus à parler, en un seul chapitre complet, d'une œuvre déterminée de Descartes. Et, quant à Montucla, outre que ses informations sont éparses dans son grand ouvrage, et qu'il faut les y chercher comme en un dictionnaire, il n'avait pas à sa disposition les moyens de travail que nous pouvons utiliser aujourd'hui [1].

Je ne crois donc pas faire œuvre inutile ou vaine en publiant cette série d'études. Elles n'épuisent pas le sujet. En particulier, le lecteur trouvera ici peu de réflexions sur les caractères généraux de la Physique cartésienne, sur la théorie des Tourbillons, sur le Mécanisme cartésien, sur l'extension systématique de ce mécanisme à la biologie. C'est que vraiment, en ce qui concerne ces conceptions générales, il m'a semblé que tout ce qui peut être ajouté d'intéressant, sous forme de commentaire, aux pages mêmes de Descartes, a été dit et redit cent fois.... Je me suis borné à élucider les points les plus obscurs, ou tout ou moins ceux sur lesquels une mise au point, sinon une appréciation nouvelle, était nécessaire, et je me suis attaché aux problèmes par lesquels Descartes pourrait le plus légitimement, quoi qu'il en eût pensé lui-même, réclamer une place fort honorable dans les progrès effectifs des sciences positives. Enfin, si je me suis préoccupé du lien qui relie ses travaux à sa pensée intégrale, j'ai eu à cœur de marquer aussi leur étroit rattachement aux efforts de ses prédécesseurs et de ses contemporains.

J'ai à peine besoin de dire avec quel profit j'ai utilisé la Grande Édition d'Adam et Tannery, et toutes les notes et tous les commentaires dont elle est pleine, en particulier le *Journal* de Beeckmann, si riche en informations. Mais j'ai tâché aussi et surtout de comprendre Descartes lui-même, soit dans les textes publiés par lui, soit dans les écrits posthumes, soit dans sa Correspondance. Et si quelque nuance est à signaler dans ma manière de procéder ici, comparée à

1. Je ne parle pas des beaux livres de Liard et de Hamelin, parce que, quoiqu'ils aient touché l'un et l'autre, et de la façon la plus intelligente, aux travaux scientifiques de Descartes, ils n'ont pas eu la prétention d'analyser l'œuvre, ni dans son ensemble, ni dans ses détails. Ils se sont bornés à envisager quelques-unes des grandes lignes, et ont voulu surtout marquer la place de la Mathématique ou de la Physique cartésienne dans le système intégral de la pensée du philosophe. [*Note de G. Milhaud.*]

celle de la plupart des commentateurs, je dirai très simplement que je crois, plus sans doute qu'on n'y a cru jusqu'ici, à la sincérité de Descartes.

Expliquons-nous. Si pour reconstruire l'histoire de sa pensée, et en particulier l'origine de ses conceptions, on s'en fiait purement et simplement à ses affirmations, on risquerait souvent de faire fausse route. D'abord il n'a pas conscience, — en quoi il ressemble à beaucoup d'autres créatures humaines, — de l'apport dans son esprit du temps et du milieu où il vit, et il exagère son originalité à propos d'idées qu'a mûries le travail collectif de ses contemporains. Non seulement il ne voit pas alors tout ce qu'il reçoit du dehors, mais tout naturellement il croit pouvoir montrer comment y ont abouti ses efforts les plus personnels, comment l'y ont conduit, par exemple, sa Méthode ou sa Métaphysique. Ce sont là des constatations qu'il est permis de faire sans incriminer le moins du monde sa bonne foi.

Il est aisé, d'autre part, de noter un assez grand nombre de circonstances où Descartes volontairement ne donne pas sa pensée complète.

Tels sont d'abord les cas où il se refuse à indiquer au lecteur ou à quelque correspondant comment il est parvenu à d'intéressants résultats mathématiques. Ses lettres à cet égard fourmillent d'exemples. L'insistance du P. Mersenne ou de tel autre de ses amis le fait parfois sortir de sa réserve, comme pour les problèmes de la Cyloïde et pour les courbes de de Beaune, mais le plus souvent nous pouvons parcourir toute sa correspondance sans être renseignés sur les chemins qu'il a suivis. Dans tous ces cas, il nous le dit lui-même, il se refuse à donner des armes à ses rivaux, — à ceux par qui, à tort ou à raison, il se croit sans cesse provoqué, — en faisant connaître les méthodes qui lui ont servi.

Mais même quand il accompagne l'énoncé de quelque vérité d'une démonstration complète, il nous est permis de douter que celle-ci l'ait vraiment conduit à celle-là; rien n'empêche, sans mettre en cause sa bonne foi, et quoiqu'il n'en dise rien lui-même, de supposer la démonstration construite après coup. On en trouvera un exemple saisissant à propos de la loi de la réfraction, et de la démonstration qu'en donne la Dioptrique. Pas plus qu'à Fermat, il ne nous paraît admissible que la loi des sinus ait pu jaillir dans la pensée de Descartes d'une semblable démonstration, et on s'explique que la même

impression produite sur la plupart des lecteurs ait été pour beaucoup dans l'accusation de plagiat, dont nous trouvons çà et là des traces aujourd'hui, quoiqu'elle ne me semble pas résister à un examen sérieux. Il sera permis, je crois, d'affirmer que Descartes a pu parvenir spontanément à sa loi par une autre voie que par sa trop fameuse démonstration, même si nous ne pouvons avec précision indiquer quelle est cette voie, — et qu'il a construit ensuite, pour y conduire les autres, le raisonnement à ses yeux le plus simple et le plus objectif. Cela sera permis, dis-je, sans qu'on ait le droit de contester sa sincérité.

Et enfin, dans cet ordre d'idées, il faut bien accepter, quand il a pris la résolution de voyager, pour lire dans le grand livre du monde, quand son principal souci est de tirer des enseignements des hommes et des choses qui passent dans ses yeux, il faut bien accepter que cette préoccupation reste au fond de son esprit, et que rien ne la décèle dans son attitude, dans ses conversations, dans ses occupations, dans les fonctions qu'il est amené à remplir. N'est-ce pas là le sens de ces mots, consignés par lui dans ses notes intimes.

[« Ut comœdi, moniti ne in fronte appareat pudor, personam induunt, sic ego, hoc mundi theatrum conscensurus, in quo hactenus spectator exstiti, larvatus prodeo[1]. »]

On a voulu parfois s'appuyer sur ce texte pour montrer que Descartes, de son propre aveu, n'hésite pas à déguiser sa pensée, dans l'expression qu'il en donne. Tout cependant tend à faire remonter cette réflexion aux années de jeunesse, et tout particulièrement aux jours où, engagé volontaire dans les armées du duc de Nassau ou du prince de Bavière, il peut sembler au premier venu tout absorbé par des fonctions militaires — quand sa véritable pensée est ailleurs. — Parmi les notes au milieu desquelles se trouve cette phrase, il en est une qui vise, à propos de la pression des liquides sur le fond des vases, un entretien récent avec Beeckmann; nous avons la date de cet entretien par le journal du savant hollandais : il remonte à l'hiver de 1618-1619. — D'autres sont des essais de résolution d'équations du 3e degré. Par leurs notations cossiques, et par leur nature, elles correspondent exactement à ce que dit

1. [*Cogitationes privatae*, Ad. et T., X, 213. — G. Milhaud avait laissé cette citation en blanc dans son manuscrit, parce qu'il n'avait pas sous la main, à la campagne, l'édition complète de Descartes. Mais il n'y a guère de doute, d'après le contexte, qu'il s'agit bien de ce passage.]

Descartes à son ami dans sa lettre du 26 avril 1619. — D'autres enfin sont des pensées sur les poètes et sur les « choses Olympiques » qui se retrouvent, d'après le résumé qu'en donne Baillet, dans les *Olympica*, manifestement rédigé vers la fin de 1619. — Ailleurs encore nous retrouvons sur la prétendue loi de la chute des corps des idées que Descartes expose à Beeckmann dans un mémoire de la même année.... Et alors, si notre interprétation du texte cité semble naturelle, il ne peut encore aboutir qu'à nous montrer, dans des circonstances particulières, notre philosophe ne se livrant pas tout entier, ce qui ne saurait se confondre avec un manque de sincérité.

Ces remarques faites, et tout malentendu de ce côté étant écarté, d'où pourrait nous venir, au sujet de Descartes, le soupçon de mauvaise foi? Disons-le tout de suite, il est difficile à un historien des sciences de ne pas se laisser plus ou moins impressionner par les innombrable accusations de plagiat qui ont commencé à se produire de son vivant, et qui n'ont fait ensuite que s'aggraver. De son vivant, les accusateurs sont des savants qui, pour la plupart, ont maille à partir avec lui, comme Roberval ou comme Beaugrand, et à la rigueur on pourrait penser que l'âpreté des querelles, les coups qu'ils reçoivent eux-mêmes de Descartes, leur ont mis un bandeau sur les yeux. Mais que dire quand, après sa mort, il s'agit de savants comme Vossius ou comme Christian Huygens; quand il s'agit de Newton et de Leibniz, pour ne citer que les principaux noms? Le fait est qu'à force d'entendre répéter que la loi des sinus a été volée à Snellius, que l'explication de l'arc-en-ciel a été empruntée à de Dominis, que l'essentiel de la théorie des équations vient de Harriot ou de Viète, etc..., on s'est habitué à admettre sans discussion qu'il y a en tout ceci une part de vérité. Et il n'est pas rare de voir ceux mêmes qui apprécient et nous font apprécier le mieux la valeur des travaux scientifiques de Descartes laisser apparaître çà et là, en ce qui concerne sa bonne foi, des réserves, auxquelles d'ailleurs ils ne semblent pas ajouter une importance extrême, comme si c'était là chose entendue, et qui en même temps ne vaut guère la peine qu'on s'y arrête.

Et cependant, exception faite de la question Snellius, à l'origine de laquelle se trouve du moins un fait positif, signalé par Vossius et par C. Huygens (le manuscrit hollandais contenant l'énoncé de la loi de la réfraction aurait passé sous les yeux de Descartes), — fait positif dont la date, aujourd'hui soupçonnée, détruit toute l'impor-

tance[1], — je ne connais pas une seule accusation s'appuyant sur d'autres preuves que la ressemblance des résultats. Or s'il est une leçon qui se dégage avec quelque netteté de l'Histoire des Sciences, c'est la constatation d'une sorte de courant, dominant plus ou moins, à une même époque, les recherches individuelles, et qui, tout en se formant de la variété indéfinie des efforts des savants, les conduit aux mêmes vérités.

Sans doute, pour comprendre la possibilité de semblables rencontres, on doit supposer deux sortes de conditions également indispensables. D'une part, chez les savants eux-mêmes, il faut admettre des dispositions, qui s'adaptent avec une certaine aisance au mouvement naturel des sciences qu'ils étudient, un tempérament de géomètre, ou de physicien, ou de naturaliste, spontanément impressionné par les suggestions les plus délicates, les moins apparentes pour le vulgaire. Disons tout de suite, comme nous serons amenés à le constater dans ces études, que ce fut à un degré qu'on ne soupçonne pas assez, le cas de Descartes. D'autre part il faut un milieu à travers lequel se propagent les idées. Il suffit de lire la correspondance de Descartes et du P. Mersenne pour sentir à quel point ce milieu se trouve constitué autour de notre philosophe, bien avant l'existence des points de concentration que devaient être les Sociétés savantes et les Revues. Nous imaginons sans peine ce que pouvaient être, à côté de ces échanges de lettres, les conversations familières avec les savants français ou hollandais : un échantillon nous en est, du reste, fourni par le *Journal* de Beeckmann. Puis il y avait les livres. Sans parler de ceux des anciens, on sait l'admiration que témoigne Descartes pour ceux de Harvey et de Kepler! A quoi bon vouloir en outre qu'il ait connu par leurs écrits tous les travaux de ses prédécesseurs immédiats ou de ses contemporains, quand il nous dit lui-même qu'il ne les a jamais vus, ou quand nous pouvons constater, aux aveux que contiennent ses lettres, de quel œil distrait il parcourt ceux qu'on lui communique? Ce qui pouvait avoir pénétré jusqu'à lui du travail collectif des savants, par les seules habitudes intellectuelles dont il avait composé sa vie, était suffisant pour amener son esprit, qui y était si naturellement disposé, à rejoindre et souvent dépasser le mouvement spontané de la science de son temps. S'il est vrai, comme nous

1. Cette question est traitée dans le chapitre v du livre dont la présente étude est l'Introduction, et qui concerne les travaux d'optique de Descartes. — Cf. Descartes et la loi des Sinus, *Revue générale des Sciences*, 30 mars 1907.

l'avons déjà dit, qu'il n'avait pas en lui-même conscience de cette action extérieure, et qu'il ait plus d'une fois exagéré l'originalité de ses découvertes, — c'est par la même erreur, par la méconnaissance de ce même courant, que ses accusateurs, comme Leibniz, ont été si souvent conduits à parler de plagiat. Et pourtant, puisque nous avons prononcé le nom de celui dont le réquisitoire contre Descartes a été le plus sévère, comment celui-là a-t-il pu oublier les injures dont l'accablaient lui-même les amis trop zélés de Newton, incapables d'expliquer autrement que par un vol ses travaux sur le Calcul infinitésimal, faute de saisir le mouvement naturel qui, chez les Mathématiciens du XVIIe siècle, devait normalement y aboutir ?

Moins graves sans doute, mais tout de même assez troublantes pour qui s'interroge sur la sincérité de Descartes, sont les allusions si fréquentes de ses commentateurs à ses habiletés, à son souci exagéré de prudence, aux formules ou même aux théories qui ne seraient de sa part que simples précautions, soit pour écarter quelque ennemi, soit pour faire mieux accepter telle partie, plus importante à ses yeux, de son système. Les exemples abondent chez les historiens de la pensée cartésienne : c'est une première raison pour que nous n'ayons pas besoin d'entrer ici dans les détails. Mais il en est une seconde, beaucoup plus sérieuse : c'est que de semblables soupçons impliquent ordinairement une certaine interprétation du système, laquelle à son tour suppose *a priori* une confiance très limitée dans la sincérité de Descartes. Or, c'est justement cette dernière supposition que je ne juge pas nécessaire.

Il faut ici pourtant faire une exception. Il est des cas où l'attitude de notre philosophe semble exclure nettement l'hypothèse d'une franchise parfaite : c'est quand il se trouve aux prises avec quelque problème touchant de près ou de loin aux controverses religieuses, quand par exemple, pour citer tout de suite le cas le plus grave, il veut faire prévaloir, dans les *Principes*, la formule de l'immobilité de la Terre. Si une fois, une seule, il était prouvé que le savant qu'était Descartes a sacrifié la vérité scientifique au souci de sa tranquillité, s'il s'était rendu coupable de cette lâcheté, comme semblent n'en avoir pas douté ceux mêmes qui ont eu le plus à cœur de le glorifier, Millet par exemple, — aucune raison ne serait plus valable pour justifier ailleurs notre croyance à sa bonne foi. — Et c'est pourquoi, loin d'observer ici un silence prudent, ou de jeter comme tant d'autres un manteau pudique sur cette faiblesse du grand penseur, il

nous faut voir de près en quoi consiste au juste le mensonge tant de fois dénoncé.

Les thèses entre lesquelles le procès de Galilée avait marqué le conflit aigu étaient, d'une part, celle de Copernic, d'après laquelle la Terre est une planète, et les planètes ont chacune un double mouvement autour de son axe et autour du soleil; — l'autre celle de Ptolémée, ou, si l'on veut, celle de la *Bible* et d'Aristote, d'après laquelle la Terre reste immobile au centre de la sphère céleste qui fait, chaque jour, un tour complet sur son axe, tandis que le soleil accomplit autour de la terre sa révolution en un an. Ce qui avait donc été condamné en 1633, c'était l'assimilation de la Terre aux planètes, et l'affirmation de son double mouvement; — ce qui seul avait été déclaré orthodoxe c'était le maintien pur et simple de la vieille croyance à l'immobilité et à la fixité de la Terre au centre du monde.

Descartes, quand il a écrit son *Monde*, c'est-à-dire avant le procès de Galilée, n'a pas hésité à adopter la thèse copernicienne; il y a joint son explication générale de la formation du système solaire, en faisant du Soleil et des planètes, parmi lesquelles il rangeait la Terre, des centres de tourbillons dans des conditions telles que chaque planète est entraînée par la matière de son « ciel » à tourner à la fois sur son essieu et autour du soleil. Mais l'arrêt de Rome a empêché la publication de l'ouvrage, et c'est plus tard, quand vont paraître les *Principes*, que se pose la terrible question : comment faire accepter par Rome l'adhésion formelle à l'astronomie de Galilée, aggravée d'ailleurs par la prétention d'expliquer mécaniquement la formation des planètes? L'explication est, il est vrai, donnée comme une construction rationnelle qui à la rigueur pourrait ne pas répondre à la réalité. Mais cette précaution pourra-t-elle suffire?

En deux mots, Descartes résout la difficulté en intercalant dans l'exposé de son système une définition du mouvement déterminé d'un corps, par opposition aux multiples mouvements qu'on peut concevoir en lui, définition qui permet de dire : la Terre qui tourne autour de son essieu et qui tourne autour du soleil, n'a pourtant pas de mouvement déterminé, ou de mouvement propre.

C'est au second livre des *Principes* que sont posées les définitions relatives au mouvement. « Un corps... peut participer à une infinité de mouvements, en tant qu'il fait partie de quelques autres corps qui se meuvent diversement. Par exemple, si un marinier se prome-

nant dans son vaisseau porte sur soi une montre, bien que les roues de sa montre aient un mouvement unique qui leur soit propre, il est certain qu'elles participent aussi à celui du marinier qui se promène, parce qu'elles composent avec lui un corps qui est transporté tout ensemble ; il est certain aussi qu'elles participent à celui du vaisseau, et même à celui de la mer, parce qu'elles suivent son cours, et à celui de la Terre, si on suppose que la Terre tourne sur son essieu, parce qu'elles composent un corps avec elle : et bien qu'il soit vrai que tous ces mouvements sont dans les roues de cette montre, néanmoins, parce que nous n'en concevons pas ordinairement un si grand nombre à la fois, et que même il n'est pas en notre pouvoir de connaître tous ceux auxquels elles participent, il suffira que nous considérions en chaque corps celui qui est unique et dont nous pouvons avoir une connaissance certaine » [31].

Que sera ce mouvement unique ?

La définition que semble offrir le sens commun, l'action par laquelle un corps passe d'un lieu dans un autre, ou plus simplement encore son transport d'un lieu dans un autre ne saurait convenir ; car, nous ne pouvons parler du lieu d'un corps que relativement à d'autres « que nous considérons comme immobiles, et, selon que ceux que nous considérons ainsi sont divers, nous pouvons dire qu'une même chose en même temps change de lieu et n'en change point. Par exemple, si nous considérons un homme assis à la poupe d'un vaisseau que le vent emporte hors du port, et ne prenons garde qu'à ce vaisseau, il nous semblera que cet homme ne change point de lieu ; ... et si nous prenons garde aux terres voisines, il nous semblera aussi que cet homme change incessamment de lieu ;... si outre cela nous supposons que la Terre tourne sur son essieu, et qu'elle fait précisément autant de chemin du couchant au levant, comme ce vaisseau en fait du levant au couchant, il nous semblera derechef que celui qui est assis à la poupe ne change point de lieu, parce que nous déterminerons ce lieu par quelques points immobiles que nous imaginerons être au ciel » [13].

Et dès lors, si nous voulons attribuer au mouvement une nature unique, déterminée, il nous faut renoncer à la définition qui le fonde sur l'usage vulgaire, et dire, selon la vérité, « qu'il est le transport d'une partie de la matière ou d'un corps du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres » [25].

Ces réflexions n'ont plus qu'à s'appliquer à la Terre qui repose sur son ciel, comme le voyageur sur le bateau qui le transporte, et alors son mouvement déterminé ou son mouvement propre n'existe plus. Le IIIe livre des *Principes*, après avoir fait cette remarque, expose tout au long le système des tourbillons, tel que Descartes l'avait conçu jadis. Sans plus de gêne qu'il n'en avait en écrivant le *Monde*, il pose tous les éléments de l'Astronomie de Copernic et de Galilée, complétés par sa théorie mécanique de la formation de l'ensemble planétaire, dont la Terre n'est qu'un élément semblable aux autres.

Telle est l'attitude de Descartes en 1644. La première impression qui s'en dégage est qu'il y a là un enfantillage à peine digne d'un penseur tel que lui. La convention qui lui permet de lever tout scrupule a beau porter uniquement sur le langage, et lui permettre de maintenir tous les détails de la thèse condamnée, ne semble-t-elle pas tomber du ciel juste à point pour tromper la vigilance de Rome? Se justifie-t-elle par quelque raison sérieuse? Est-ce que vraiment le déplacement d'un corps par rapport à ceux qui le touchent se distingue des autres par un caractère tel qu'il puisse de préférence à tous être appelé le mouvement propre du corps? Et y a-t-il autre chose ici qu'une définition purement arbitraire?

Mais ce qui importe, en ce qui concerne cette définition, ce n'est pas notre sentiment, c'est celui de Descartes. Or, si étrange que cela puisse paraître, j'ai l'impression qu'il prend tout à fait au sérieux sa théorie du mouvement et toutes les définitions qu'elle implique, telles que nous les trouvons exposées au second livre des *Principes*. Et je ne suis pas le seul : Hamelin, citant ces pages, ne songe pas le moins du monde à s'en étonner[1]. Au reste si nous nous reportons à la rédaction du *Monde*, quoique Descartes ait accepté jadis sans hésitation de voir dans le mouvement un simple changement de lieu, et n'ait en aucune façon senti le besoin des distinctions que nous trouvons dans les *Principes*, n'a-t-il pas semblé ajouter déjà une certaine importance à ce que la Terre, telle qu'il la présente dans son système, n'ait point d'autre mouvement que celui qui lui vient de son tourbillon? Il n'était pas encore question pour lui d'éviter par ses formules les colères de Rome, mais bien d'établir

1. *Le système de Descartes*, p. 318. Quelques lignes plus bas, il est vrai, Hamelin déclare qu'on a bien le droit de choisir comme repère les corps immédiatement voisins de celui qui se meut : je ne sais s'il a bien vu que pour Descartes ce choix n'est pas arbitraire. — [Note de G. Milhaud.]

la supériorité de sa théorie astronomique sur les autres. Et il avait à cœur d'observer qu'en abandonnant la Terre simplement au cours du ciel qui l'enveloppe, au lieu de la laisser se mouvoir autrement, il répondait à des objections bien connues. « Et vous pouvez entendre de ceci, écrivait-il à la fin du chapitre sur la pesanteur (ch. XI), que les raisons dont se servent plusieurs philosophes pour réfuter le mouvement de la vraie Terre, n'ont point de force contre celui de la Terre que je vous décris ; comme lorsqu'ils disent que si la Terre se mouvait les corps pesants ne devraient pas descendre à plomb vers son centre, mais plutôt s'en écarter çà et là vers le ciel, et que les canons pointés vers l'occident devraient porter beaucoup plus loin qu'étant pointés vers l'orient, et que l'on devrait toujours sentir en l'air de grands vents et ouïr de grands bruits, et choses semblables, qui n'ont lieu qu'en cas qu'on suppose qu'elle n'est pas emportée par le cours du ciel qui l'environne, mais qu'elle est mue par quelque autre force et en quelque autre sens que ce ciel. »

En 1644, l'idée est assurément quelque peu différente; mais ne se rattache-t-elle pas à l'ancienne? L'absence de toute action propre laissée à la Terre indépendamment de son ciel, qui pouvait rassurer les savants, en faisant tomber certaines objections courantes contre la thèse copernicienne, peut également rassurer les autorités religieuses et au fond pour la même raison : rien ne se produit par un mouvement propre de la Terre, les seules conséquences de ses déplacements sont celles du mouvement de son ciel. Celui-ci supprimé, la Terre resterait immobile.

Cela implique, il est vrai, que le mouvement reste inséparable dans la pensée de Descartes de quelque action, tandis qu'il s'efforce dans les *Principes* de le réduire à un simple transport, c'est-à-dire à une simple variation de distances. Mais en le lisant de près on voit bien, comme le note justement Hamelin, qu'à cet égard la confusion subsiste dans son esprit. Songeons d'ailleurs, si ces confusions d'une part, et ces distinctions trop subtiles d'autre part, nous jettent dans quelque étonnement, songeons que la science du mouvement n'est pas encore constituée, et que c'est de ces premiers tâtonnements qu'elle commencera à se dégager. Pour ce qui concerne en particulier la distinction cartésienne du mouvement déterminé d'un corps, n'est-il pas curieux de constater que cent ans plus tard, lorsque Kant voudra essayer de voir clair dans le fameux conflit qui devait séparer cartésiens et leibniziens au sujet de la force vive, sa tentative

de conciliation reposera principalement sur la distinction de deux sortes de mouvement, dont l'un diffère de l'autre par le simple fait que le mobile est simplement porté ou poussé par un corps contigu, au lieu d'être isolé dans son déplacement?

Ainsi il nous faut accepter que la théorie du mouvement telle que la donnent les *Principes* traduise la pensée de Descartes. Il importe moins alors qu'arrivé au troisième livre, on soit quelque peu choqué par le zèle que met notre philosophe à insister sur certaines formules, et à déclarer que seule sa conception respecte l'immobilité de la Terre.

D'ailleurs ces exagérations restent, pour le lecteur, en marge de l'exposé du système; elles n'entraînent le sacrifice d'aucune parcelle de la théorie astronomique de Descartes. Et, d'autre part, ce serait une erreur de croire qu'elles risquent de tromper la bonne foi des autorités romaines et de fermer les yeux sur des conceptions, dont la hardiesse est à peine diminuée par leur caractère hypothétique. La *Correspondance*, à la veille de la publication des *Principes*, laisse supposer que de véritables négociations s'engagèrent à Rome par l'intermédiaire d'amis de notre philosophe. Et il n'est pas impossible d'imaginer quel était l'état d'âme de celui qui avait joué le principal rôle dans l'arrêt de 1633, je veux dire d'Urbain VIII, quand [le P. Dinet[1]] reçut de Descartes, et probablement soumit en haut lieu le plan et la substance de l'ouvrage. Personnellement, Urbain VIII ne devait pas être tellement hostile aux idées nouvelles. Lorsqu'il s'appelait encore le cardinal Barberini, tout en présentant des objections à Galilée, il avait amicalement accueilli ses confidences. Sa colère n'avait commencé que quand, devenu pape, il avait compris tout à coup que Galilée s'était joué de Rome, en laissant le dernier mot, dans ses *Dialogues*, au ridicule personnage de Simplicius, défenseur de la thèse classique, et surtout quand il avait cru se reconnaître dans ce personnage. Depuis onze ans la colère du vieillard avait eu le temps de s'apaiser. Il fallait seulement, et cela était de toute nécessité, sauver les apparences, et donner satisfaction à l'amour-propre des autorités romaines. La théorie savante de Descartes sur la nature du mouvement pouvait merveilleusement s'y prêter pourvu qu'elle se traduisît en formules précises et claires pour tous.... L'accord, à

1. [Ce nom avait été laissé en blanc par Milhaud. Nous le rétablissons d'après ce qui est dit dans l'édition Adam et Tannery, XII, 363. — Cf. Lettres à Mersenne, du 4 janvier et du 23 mars 1643.]

cette condition, dut être prompt à se faire, car l'ouvrage paraissait quelque temps après.

Et tout compte fait alors, la question ne m'apparaît plus avoir la gravité qu'on a cru et que j'ai cru moi-même longtemps devoir lui accorder. On ne saurait en tirer argument contre la bonne foi ordinaire de Descartes.

Au surplus, si nous ne trouvons pas de raisons sérieuses de douter de sa sincérité, n'avons-nous pas des raisons positives d'y croire? Ne sommes-nous pas frappés, quand nous lisons ses écrits, et plus particulièrement sa correspondance, où se reflète le mieux son âme, de ses qualités de clarté, de fermeté, de précision? Il n'est pas rare, s'il fait allusion à quelque incident de sa vie, découverte intéressante, publication d'un livre, etc., qu'il en rappelle la date. Nous pouvons parfois en vérifier directement la justesse, comme lorsque, dans la préface des *Principes*, il parle de la publication des *Essais* ou des *Méditations* [1]. Ce sont là des détails, mais ces habitudes de précision et d'exactitude sont peu compatibles avec une pensée qui fuit ou qui se dissimule trop aisément. Il aimait à se cacher lui-même, à éviter les distractions mondaines, les conversations inutiles, tout ce qui risquait de troubler ses recherches, ses méditations; mais sa correspondance est là pour montrer qu'il n'a jamais hésité à répondre aux innombrables questions qui lui ont été posées. Au reste, par-dessus tout, à travers ses querelles, ses accès de mauvaise humeur et de susceptibilité exagérée, comme à travers les dissertations les plus sereines, ce qui frappe le lecteur c'est qu'il prend toujours tout au sérieux. Et ce trait de son caractère, qui écarte naturellement tout soupçon de comédie, ne se dégage-t-il pas pour un observateur attentif, du portrait si vivant de Franz Halz?

Enfin, je peux ne pas savoir analyser toutes les raisons d'une impression que j'éprouve de plus en plus vive en lisant et relisant Descartes. Je me dois et je lui dois, en tous cas, d'en tenir compte dans ces études, et la méthode à laquelle elle me conduit aura au moins le mérite de la simplicité. Quand dans les querelles plus ou moins passionnées où nous le verrons engagé, celle que provoque

1. [Le manuscrit contient ici la phrase suivante : « D'autres fois c'est la concordance de ses témoignages qui en prouve suffisamment l'exactitude. Il dit, par exemple, à ... dans sa lettre du ... Trois ans plus tard, s'adressant à ..., il écrit .... » Il nous a été impossible, en l'absence de toute autre indication, de restituer ici le texte.] — N. D. L. R.

par exemple avec Fermat le problème des tangentes, nous aurons quelque peine à comprendre son attitude, nous écarterons *a priori* l'hypothèse de mauvaise foi. Quand il nous donnera sur sa vie ou sur sa pensée des détails relatifs à des faits plus ou moins corrects, échappant par leur nature aux erreurs inconscientes d'appréciation auxquelles j'ai fait allusion plus haut, — quand, pour citer un exemple précis, nous nous trouverons en présence du récit historique du *Discours*, — nous admettrons qu'il est exact. Quand nous rencontrerons des affirmations du genre de celles-ci : je ne connais pas tel savant, je n'ai jamais lu tel ouvrage, nous accepterons le fait comme acquis. Et ainsi de suite. En d'autres termes, pour étudier l'œuvre scientifique de Descartes, nous rendrons aux textes de Descartes lui-même toute leur valeur, comme source essentielle d'information.

GASTON MILHAUD.

Angers, 11 septembre 1918.

SUR UNE DÉFINITION POSSIBLE DES ORDINAUX TRANSFINIS

Dans un article paru ici même [1], nous avons étudié la définition que Cantor a donnée des ordinaux transfinis. Notre intention n'était pas de critiquer par là l'usage pratique qui est fait en mathématiques de ces nouveaux nombres et que plusieurs travaux ont consacré; nous cherchions simplement à apporter une contribution à la philosophie des sciences sur un sujet qui reste obscur à tant d'égards et sur lequel les penseurs sont loin de s'entendre.

Sans étendre directement un domaine qui chaque jour s'enrichit de découvertes originales, une pareille recherche d'ordre purement philosophique a cependant sa raison d'être, car elle répond à une exigence impérieuse de la pensée moderne.

On sait en effet que vers la fin du siècle passé les conditions qui assurent les progrès de la pensée scientifique ont été analysées avec un soin tout particulier. Cette analyse a mis en pleine lumière la distinction qu'il y avait lieu d'établir entre l'emploi technique d'une notion scientifique et sa mise au point dans l'ensemble des vérités logiques déjà acquises. Il ne saurait du reste en être autrement, car la découverte scientifique comme l'énoncé des lois et des principes sur lesquels elle s'appuie précède le travail d'élaboration systématique grâce auquel la pensée fait définitivement sienne cette découverte.

Dans les mathématiques, par exemple, il arrive souvent qu'un symbole se justifie pratiquement par les résultats et les généralisations qu'il permet d'atteindre, sans que pour cela la définition qui en est donnée soit parfaitement claire et satisfaisante au point de vue logique. Il suffit de rappeler que le calcul différentiel et intégral a soulevé durant plus d'un siècle des discussions philosophiques

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, novembre-décembre 1917.

passionnées, alors que la technique en était rigoureusement établie et se légitimait pleinement dans la pratique des opérations.

Les ordinaux transfinis donnent lieu à une remarque analogue. Ils peuvent avoir obtenu droit de cité dans les mathématiques par les services qu'ils rendent et cependant ne pas avoir encore été définis d'une manière correcte. En particulier le raisonnement par lequel Cantor en justifie la construction paraît défectueux, car il implique une contradiction initiale à laquelle on ne saurait échapper.

Est-il possible de s'engager dans une autre voie et de donner des ordinaux transfinis une interprétation qui, sans en restreindre l'emploi technique, satisfasse cependant aux exigences de la pensée logique[1] ?

Pour plus de clarté et avant d'entreprendre l'étude de cette question, rappelons brièvement les conclusions auxquelles nous étions arrivé dans notre précédent travail.

Le principe de formation utilisé par Cantor pour créer les ordinaux transfinis peut s'énoncer en quelques mots de la façon suivante : étant donnée la série des entiers positifs dont aucun n'est plus grand que tous les autres il existe un nombre nouveau, entier également, qui leur est immédiatement supérieur et qui constitue le premier ordinal transfini ω. Si l'on associe ce nouveau nombre avec l'unité primitive, on formera un ensemble, $\omega + 1$, $\omega + 2$, etc., qui donnera naissance au deuxième ordinal transfini 2ω, et ainsi de suite.

Comme nous l'avons fait remarquer, cette généralisation est logiquement contestable en vertu des prémisses posées et du rôle contradictoire joué par l'unité primitive.

En effet, les termes de la série 1, 2, 3, ... n, ... ont constamment une double signification, ordinale et cardinale tout à la fois, qu'il est impossible de dissocier complètement. Cette dissociation cependant est plus ou moins intense suivant le nombre que l'on envi-

1. C'est en critiquant les travaux de Cantor que la solution de ce problème nous est apparue comme concevable. Mais à ce moment et par suite de la guerre, les publications récentes sur le sujet nous avaient échappé, en particulier l'ouvrage de M. de la Vallée Poussin sur les *Intégrales de Lebesgue*, ainsi que les Notes publiées par M. Borel dans la 2e édition de son ouvrage capital sur la *Théorie des fonctions*. Depuis lors nous avons pu prendre connaissance de ces travaux. Entre temps nous avons eu également le privilège de rencontrer M. de la Vallée Poussin et les objections qu'il a eu l'obligeance de nous présenter nous ont permis de préciser les idées qui font l'objet de cet article et dont nous gardons du reste l'entière responsabilité.

sage. A mesure que la série se déroule, les nombres tout en restant ordinalement distincts, tendent à se confondre au point de vue cardinal; cela est inévitable, puisque l'unité primitive sans cesse ajoutée pour former un nombre nouveau perd ce que nous avons appelé son pouvoir d'exhaustion cardinale pour ne garder qu'un pouvoir d'ordination et indiquer simplement qu'un nombre vient après un autre.

Pour se rendre compte de ce fait il suffit d'examiner le rapport d'un nombre à celui qui le précède : $\frac{n+1}{n} = 1 + \frac{1}{n}$. Pour n suffisamment grand ce rapport tend vers l'unité et n tend à devenir égal à $n+1$.

A supposer atteinte la limite de ce rapport, on obtiendrait un nombre qui au point de vue cardinal serait le dernier de la série $1, 2, 3, \ldots n, \ldots$ et qui d'autre part pourrait être envisagé comme le premier ordinal transfini. Mais vis-à-vis de ce nombre nouveau l'unité primitive qui a été jusqu'alors utilisée a perdu tout pouvoir d'exhaustion cardinale. Elle ne peut avoir en s'ajoutant à ce nombre d'autre valeur que celle d'un zéro, car tant qu'elle conserve un pouvoir de cardination la série $1, 2, 3, \ldots n, \ldots$ ne peut être considérée comme épuisée et le nombre ω n'est pas atteint.

Dès lors l'on se trouve acculé au dilemme suivant :

Ou bien l'unité que l'on ajoute à ω est réellement l'unité primitive, mais dans ce cas la série $\omega+1, \omega+2, \ldots \omega+n, \ldots$ équivaut à ω augmenté d'une série indéfinie de zéros et 2ω ne peut être obtenu.

Ou bien 2ω est formé par le moyen d'un type nouveau d'unité, ajouté constamment à ω. Cette unité, comme nous avons cherché à le montrer, ne peut être alors que transfinie; comme telle elle jouit des propriétés attribuées aux ensembles transfinis; elle forme un tout dont les parties sont équivalentes à ce tout; elle perd ainsi la rigidité arithmétique qui seule permettrait d'effectuer la formation successive des ordinaux transfinis.

Il semble difficile d'échapper à ces conséquences, si l'on conserve la définition proposée par Cantor, car cette dernière ne tient pas un compte suffisant de la complexité du problème et les principes sur lesquels elle s'appuie sont trop étroits. Il faut en invoquer d'autres si l'on veut justifier la formation et l'existence des ordinaux trans-

finis. Il faut en particulier avoir recours à la notion que nous avons appelée « pouvoir de cardination » et préciser par son moyen la nature du nombre ω et celle du transfini.

On sait que, pour définir au point de vue cardinal un ensemble infini, Cantor utilise la seule notion de puissance. Deux ensembles ont même puissance, si une correspondance univoque et réciproque peut être établie entre leurs termes. En particulier et lorsqu'il s'agit de la première puissance, c'est la série des nombres entiers indéfiniment prolongée qui sert d'unité et de base à la comparaison. Cantor considère donc cette dernière comme un tout donné dont il n'y a pas lieu d'examiner la structure; il estime que les termes qui la constituent sont suffisamment définis par l'addition successive de l'unité.

Or c'est là une erreur, nous semble-t-il; il faut en outre envisager le pouvoir de cardination, caractéristique de chaque terme. Cette notion nous paraît importante et de nature à préciser le problème des ensembles infinis. A notre connaissance elle n'a pas été encore envisagée jusqu'à maintenant. M. Borel toutefois la met indirectement en lumière, sans du reste l'approfondir, dans le passage suivant : « Il est clair, en effet, que ce n'est pas, *en soi*, la même chose d'ajouter 1 à 1 pour obtenir 2, ou d'ajouter 1 à 2 pour obtenir 3. On ne peut même pas prétendre qu'on est naturellement conduit à regarder comme identiques l'opération par laquelle on passe de 1 à 2 et celle par laquelle on passe de 2 à 3; tout dépend du point de vue sous lequel on la considère. » Cependant, comme M. Borel le fait remarquer, le mécanisme par lequel l'esprit forme successivement les nombres entiers est si simple, que l'opération par laquelle on passe « d'un entier à l'entier suivant peut, à un certain point de vue, être considérée comme indéfiniment la même[1] ».

Sans doute l'opération est la même et peut se poursuivre indéfiniment, jusqu'au moment toutefois où l'unité primitivement choisie a perdu sa vertu d'exhaustion cardinale et où le pouvoir de cardination des termes de la série est par conséquent épuisé.

Cherchons à préciser ce que cela signifie. Par pouvoir de cardination nous entendons dans une série la valeur du rapport qui lie un terme à celui qui le précède immédiatement. Par exemple $\frac{n+1}{n}$

1. *Leçons sur la théorie des fonctions*, 2e édit., 1914, p. 145 et suiv.

dans la série naturelle des nombres entiers; pour $n = 1$ ce pouvoir est égal à 2; il tend au contraire vers 1, si n tend vers l'infini. Ce pouvoir varie donc avec chaque nombre entier et reste constamment fonction du rang occupé par ce nombre dans la série.

Par suite et si l'on rapproche deux séries pour en définir le pouvoir comparé de cardination, l'on envisagera le rapport des termes qui dans les deux séries occupe le même rang. Par exemple les deux séries,

$$1, 2, 3, 4, \ldots n, \ldots$$
$$2, 4, 6, 8, \ldots 2n, \ldots,$$

prises isolément, ont le même pouvoir de cardination puisque $\frac{n+1}{n} = \frac{2n+2}{2n}$; mais la deuxième comparée à la première a un pouvoir de cardination deux fois plus grand, puisque l'on a toujours $\frac{2n}{n} = 2$ quel que soit n, fini ou tendant vers l'infini. En effet, dans ce dernier cas, n devient égal à $n+1$ et l'on a indifféremment $\frac{2(n+1)}{n} = 2 + \frac{2}{n}$ et $\frac{2\ n}{n+1} = \frac{2}{1+\frac{1}{n}}$, c'est-à-dire 2 pour $n = \infty$.

Nous appellerons désormais *pouvoir simple de cardination*, celui d'une série prise en elle-même et *pouvoir comparé de cardination* celui qu'elle possède en regard d'une autre série; sauf indication contraire, la série choisie comme type de comparaison sera celle des nombres entiers donnés dans leur ordre naturel et que nous symboliserons par ω.

Le problème concernant la nature de ce dernier symbole reste très délicat, car il est étroitement lié à la question de savoir si le rapport $\frac{n+1}{n}$ peut réellement atteindre la limite 1, lorsque n tend vers l'infini. En effet, répondre affirmativement à cette question c'est déclarer que ω représente une unité transfinie, d'un genre complexe sans doute, mais dont on peut fixer rigoureusement l'une des propriétés arithmétiques. Soutenir le contraire, c'est admettre qu'une virtualité inévitable subsiste toujours dans le tout dont ω est le symbole.

La question que nous soulevons se ramène en somme à celle-ci : dans l'expression $\frac{n+1}{n} = 1 + \frac{1}{n}$, la quantité $\frac{1}{n}$ devient-elle rigou-

reusement égale à zéro lorsque n tend vers l'infini? Pour qu'il en fût ainsi, il faudrait et il suffirait que l'on puisse poser $\frac{1}{n} < \varepsilon$, en d'autres termes que $\frac{1}{n}$ devienne plus petit que toute quantité donnée. La chose est-elle possible? Ici il faut distinguer, nous semble-t-il.

Par $\frac{1}{n}$ veut-on désigner une quantité continue qui passe par les valeurs discontinues $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{4}$, etc., mais qui conserve entre ces valeurs une grandeur réelle? Si oui, l'on fait appel, qu'on le veuille ou non, à l'intuition géométrique comme à un support de la quantité variable. On identifie celle-ci à un segment de droite de longueur une et qui, en diminuant d'une façon continue, passerait par les valeurs discontinues $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{4}$, etc. Dans ce cas la variable représentée par $\frac{1}{n}$ finit par devenir réellement plus petite que toute quantité donnée et par se confondre avec le point zéro posé comme origine du segment et conçu comme ayant même réalité que les autres points.

Mais le problème change d'aspect si, comme nous le faisons dans notre étude, l'on fait abstraction du continu géométrique et si l'on s'interdit d'envisager autre chose que la série discontinue des nombres entiers et les fractions formées par leur moyen. La quantité $\frac{1}{n}$ s'identifie alors avec les fractions obtenues successivement en donnant à n les valeurs entières 1, 2, 3, 4, etc., et c'est d'une manière discontinue qu'elle passe de l'une à l'autre. Elle n'a pas d'existence en dehors de ces fractions. Il en va de même pour ε. Cette quantité ne peut être, au point de vue où nous nous plaçons, que l'une des fractions représentées par $\frac{1}{n}$, puisqu'il ne peut exister pour nous d'autre grandeur numérique que les nombres entiers et les fractions qui dérivent de leurs combinaisons. Par conséquent il est impossible de poser un ε qui serait d'une façon absolue et définitive la plus petite quantité donnée. Cette quantité sera toujours fonction de n; cela étant, l'on pourra toujours trouver une fraction plus petite que la fraction supposée représenter ε. Ainsi et de même que l'on ne peut concevoir achevée la série des nombres entiers, de même on ne saurait poser une quantité, la plus

petite de toutes, qui suivrait immédiatement le nombre zéro.

Dans ces conditions, le zéro vers lequel tend $\frac{1}{n}$ est un pur symbole de possibilité numérique dans lequel s'évanouit tout rapport défini de quantité. Il est en dehors de la région de réalité dans laquelle se meuvent les nombres entiers et les fractions qui en découlent. Comme tel il a cependant des propriétés rigoureusement définies et qui en justifient l'emploi[1].

Les symboles ε et $<\varepsilon$ ne sauraient donc désigner des quantités dont la grandeur est fixe et invariable. Ils ont de même que le signe ∞ une signification essentiellement opératoire et ils indiquent simplement la possibilité, pour l'esprit, de former des quantités de plus en plus petites, avec cette restriction toutefois que $<\varepsilon$ par sa nature même ne saurait être plus petit ou égal à zéro. Par conséquent, le dynamisme logique qui est impliqué dans cette opération n'est pas livré à l'arbitraire. D'une part la formation successive des fractions que représente ε obéit à une loi précise et d'autre part cette formation a pour terme une limite dont $<\varepsilon$ s'approche de plus en plus, mais qu'il ne saurait atteindre et à plus forte raison dépasser. La construction de ε fournit donc les éléments statiques et dynamiques dont la pensée a besoin pour saisir le devenir numérique dans sa loi de décroissance.

Ainsi, et à moins de sortir de la discontinuité arithmétique qui est impliquée dans la notion de nombre entier, on ne peut déclarer atteinte la limite du rapport $\frac{n+1}{n}$. Dans ces conditions ω ne peut être conçu comme un nombre entier d'un type nouveau qui viendrait après tous les autres et leur serait immédiatement supérieur. Il ne peut que symboliser la série illimitée des nombres entiers rangés dans leur ordre naturel. Mais quel doit en être le premier terme, zéro ou un? La question est très délicate à trancher, vu la nature exceptionnelle du zéro. Si l'on choisit ce dernier, il faudra nécessairement l'envisager comme une fraction qui, sans l'égaler jamais, sera aussi voisine qu'on le voudra du zéro absolu ou pur symbole de possibilité.

Dans ce cas ω_0, affecté de l'indice 0, représentera la suite

$$0, 1, 2, 3, \ldots n, \ldots$$

1. Voir notre étude, *Logique et mathématiques*, Alcan, 1908, p. 118 et suiv.

où n prend la valeur initiale 0 et dont le pouvoir de cardination passe par les valeurs $\frac{1}{0}$, $\frac{2}{1}$ pour tendre ensuite vers un; ce pouvoir commence donc par être un nombre entier N aussi grand qu'on le veut, puis saute brusquement à 2 et se rapproche indéfiniment de l'unité.

La série ω_0 présente ainsi à son origine une discontinuité caractéristique et c'est pourquoi il est plus naturel d'envisager la série des nombres entiers comme ayant pour premier terme le nombre un.

Celle-ci aura alors pour expression le symbole ω (sans indice) et son pouvoir de cardination variera de 2 à 1.

Qu'il s'agisse du reste de l'ensemble ω ou ω_0, il est évident, après tout ce que nous venons de dire, que le dernier terme ne peut en être explicité. Cet ensemble, cependant, forme un tout en ce sens que, pour n grandissant indéfiniment, le rapport $\frac{n+1}{n}$ tend vers l'unité et que, si cette dernière limite ne peut être atteinte, elle ne peut pas non plus être dépassée. Dans ces conditions il est légitime de représenter l'ensemble des nombres entiers par une parenthèse dont le contenu équivaut, suivant les cas, à ω ou à ω_0. Par exemple

$$\omega = (1, 2, 3, \ldots n, \ldots).$$

Le nombre des nombres figurant après n est nécessairement indéterminé, puisqu'il est loisible de l'augmenter indéfiniment. Toutefois et si grand qu'on le suppose, on ne pourra jamais faire en sorte que le rapport du dernier nombre entier imaginé à celui qui le précède soit logiquement égal à un.

Dès lors il est rationnel de déclarer infinie la série des nombres entiers et de la fermer en même temps par une parenthèse, car on met de cette façon en pleine lumière la double nature de l'unité primitive qui sert à la former : d'une part, l'épuisement progressif de son pouvoir d'exhaustion cardinale et d'autre part la capacité illimitée qu'elle possède de créer des termes ordinalement distincts. Par là on indique également que ω, envisagé comme un tout, renferme des éléments implicites qui peuvent être constamment explicités.

Les considérations qui précèdent permettent, semble-t-il, de définir comme suit les notions d'infini et de transfini, quitte à préciser plus loin cette définition.

Nous appellerons infinie toute grandeur x numériquement discontinue qui, par sa loi de formation, égale successivement aussi bien un terme explicité ou fini N que les termes non explicités de ω. Cette égalité a lieu de telle façon que, non seulement $x+1$, mais même $x+N$, tende à devenir égal à x. Il est, en effet, toujours possible de concevoir dans la série ω et de substituer à x un nombre M tel que l'on ait pour un N donné un M assez grand pour que le rapport $\frac{M+N}{M}=1+\frac{N}{M}$ tende vers l'unité. En d'autres termes, il est toujours possible de choisir M, de manière que le rapport $\frac{N}{M}$ tende vers zéro.

Cette limite du reste ne pourra jamais être atteinte, si, comme nous le faisons ici, l'on s'interdit de faire appel à l'intuition géométrique comme au support de la grandeur x. Par conséquent, l'infini numérique en tant que limite ne peut que symboliser une région irréelle, impossible à atteindre et dans laquelle tout rapport de nombres entiers devient indéterminé et se confond avec l'unité.

L'infini comme limite apparaît donc comme un symbole d'impossibilité numérique alors que zéro en est celui de la possibilité. Il en résulte qu'une quantité dite infinie ou infiniment grande dans la mesure où son accroissement s'identifie avec celui des nombres entiers, ne peut que tendre vers l'infini sans jamais l'atteindre [1].

Par *transfinie*, nous désignerons pour le moment toute opération qui porte à la fois sur les termes implicites et explicites de ω, envisagé comme un tout. Une pareille opération est possible grâce à l'unité de mesure que nous avons introduite sous le nom de pouvoir de cardination, car le rapport numérique, constitutif de ce pouvoir, caractérise aussi bien les termes explicités que non explicités de la parenthèse qui symbolise ω. On sait d'autre part que les nombres entiers donnés dans leur succession naturelle occupent un rang déterminé. On sait également que l'on peut dissocier la notion de rang et celle de nombre et concevoir la possibilité de former des séries où les nombres entiers occupent un autre rang que celui de leur ordre naturel. Par exemple dans la série des nombres pairs, 2 occupe le premier rang au lieu du deuxième qu'il possédait dans ω, 4 le deuxième au lieu du quatrième, et ainsi de suite. Cela étant, tout classement qui par le moyen du pouvoir de cardination permet

1. Voir notre étude, *Logique et mathématiques*, p. 124.

d'assigner un rapport de rang aussi bien aux termes implicites qu'explicites d'une série sera appelé ordinalement transfini.

Les considérations qui précèdent suffisent, nous semble-t-il, à justifier la conception des ordinaux transfinis que nous allons maintenant développer.

Tout d'abord ce n'est pas ω_0 que nous poserons comme premier ordinal transfini. En effet et vu la discontinuité initiale de son pouvoir de cardination ω_0 présente un caractère exceptionnel. Il est comparable en cela au chiffre 0 qui dans la série des nombres entiers jouit comme multiplicateur et diviseur de propriétés uniques et qui à ce titre ne peut être assimilé à un autre nombre.

Nous envisagerons donc comme premier ordinal transfini le nombre ω qui représente la série des nombres entiers donnée dans leur *ordre naturel* et dont le pouvoir de cardination varie de 2 à 1.

Après tout ce que nous avons dit sur la nature de ω, il va sans dire que le deuxième ordinal transfini ne peut être obtenu en ajoutant indéfiniment un à ce nombre. Est-ce à dire cependant que l'expression $\omega + 1$ soit dénuée de sens? Il ne nous le semble pas et voici pourquoi.

Au point de vue du transfini cantorien, deux séries de nombres telles que

$$1, 2, 3, \ldots n, \ldots$$
$$2, 3, 4, \ldots n+1, \ldots$$

sont considérées comme identiques puisqu'elles ont même puissance exactement. Dans l'affirmation de cette identité il y a cependant quelque chose qui choque la raison logique. Sans doute et par sa loi de formation comme par la nature des termes qui la composent, la deuxième série est en tous points semblable à la première. Une différence subsiste néanmoins. La deuxième série est privée de l'élément 1; de plus, par rapport à la première, tous ses éléments sont avancés d'un rang. Cette disposition ordinale se conserve aussi bien pour les termes implicites qu'explicités des deux séries; elle subsiste donc dans le transfini. Il y a là un fait dont la notation cantorienne ne peut tenir compte et qui la contredit en partie.

Reposant, en effet, sur l'idée de correspondance univoque et réciproque, la notion d'égale puissance implique l'identité quant à leur nombre des éléments comparés. Comment cette identité peut-elle

être affirmée à propos de deux séries dont la deuxième n'est absolument pas autre chose que la première privée du premier de ses éléments ?

Une définition correcte du transfini ordinal devrait respecter cette singularité et voici comment il serait possible de le faire, nous semble-t-il. La notation $\omega + 1$ ne pouvant plus avoir la signification que Cantor lui donne servirait à représenter la série

$$(2, 3, 4, \ldots n+1, \ldots 1).$$

Dans cette série l'élément 1 qui, dans ω, est le premier, se trouve transposé tout à la fin. Sa position n'en reste pas moins nettement définie au point de vue ordinal, puisque cet élément 1 vient toujours après le n tel que l'on ait $\frac{1}{n} < \varepsilon$. En d'autres termes et par la position assignée à 1, le nombre ordinal transfini $\omega + 1$ possède un pouvoir simple de cardination qui varie de $1\frac{1}{2}$ à 1 pour sauter brusquement à zéro.

De même l'ordinal transfini $\omega + 2$ désignera la série

$$(3, 4, 5, \ldots n+2, \ldots 1, 2),$$

série dans laquelle le pouvoir simple de cardination prend la valeur initiale $1\frac{1}{3}$, s'approche de 1, saute brusquement à 0, puis à 2.

On définirait de même les nombres $\omega + 3$, $\omega + 4$, ... $\omega + m$, ce dernier étant représenté par la série

$$(1+m, 2+m, \ldots\ldots n+m, \ldots 1, 2, 3 \ldots m),$$

dont le pouvoir de cardination, égal tout d'abord à $1 + \frac{1}{m+1}$, tend vers 1, passe par zéro, puis par 2 et se rapproche finalement de $\frac{m}{m-1}$.

Dans ce nombre $\omega + m$ la quantité m représente un nombre aussi grand que l'on veut, mais qui est toujours fini et qui en aucun cas ne peut être supposé identique à ω, sinon les additions successives $1 + m$, $2 + m$, etc., seraient dénuées de sens.

Ainsi le procédé employé pour former $\omega + m$ ne peut nous conduire à poser 2ω, car le signe $+$ placé entre ω et m ne signifie pas, comme l'on s'en rend aisément compte, que l'unité primitive s'ajoute

un nombre m indéfini de fois à ω. Il indique simplement que dans la série représentée par ω un nombre m d'éléments a été transporté du début à la fin, opération qui peut être clairement précisée grâce au sens attribué au pouvoir de cardination.

Au premier abord il semble donc impossible de définir un autre ordinal transfini que ω et ce que nous appellerons ses *dérivés* $\omega + 1$, $\omega + 2$, ... $\omega + m$.

Toutefois et sans sortir de la série des nombres entiers envisagée comme un tout on peut, nous semble-t-il, définir 2ω en faisant appel à la notion de mesure des ensembles ou mieux encore à celle de fonction additive d'ensembles. On sait que les théorèmes concernant la mesure des ensembles ont été formulés tout d'abord par M. Borel et qu'ils ont été ensuite précisés et complétés par M. Lebesgue. Pour leur donner un caractère plus grand d'unité, M. de la Vallée Poussin a été finalement conduit à définir de la manière suivante la notion de fonction additive. « J'appelle, dit-il, *fonctions additives* d'ensembles les fonctions dont la valeur sur une somme d'ensemble est la somme de valeurs sur chaque terme. Ces termes, deux à deux sans point commun, peuvent être en nombre infini [1]. »

Et voici, me semble-t-il, comment cette notion peut être utilisée dans le problème qui nous occupe.

De même que la série des nombres entiers, désignée par ω, a été obtenue en ajoutant indéfiniment l'unité à elle-même, de même l'ensemble des entiers peut être envisagé comme s'ajoutant à lui-même, terme à terme, et cela indéfiniment.

$$(1 + 1,\ 2 + 2,\ 3 + 3,\ \ldots\ n + n,\ \ldots).$$

Le résultat de cette opération donne la série

$$(2,\ 4,\ 6,\ \ldots\ 2n,\ \ldots)$$

que l'on peut, par analogie avec la formation de ω, représenter par 2ω. Le deuxième ordinal transfini se trouve ainsi parfaitement caractérisé. Son pouvoir simple de cardination varie de 2 à 1, comme l'on s'en assure aisément en étudiant le rapport $\frac{2n+2}{2n} = \frac{n+1}{n}$. Il est donc égal à celui de ω.

Mais comparé à ω, le nombre ordinal transfini 2ω possède comme

1. *Intégrales de Lebesgue, Fonctions d'ensembles, classes de Baire.*

nous l'avons déjà fait remarquer un pouvoir de cardination qui est constamment égal à 2, même si n tend vers l'infini à se confondre avec $n+1$.

Toutefois, et c'est là un point important à noter, quel que soit le $2n$ qui se trouve renfermé dans 2ω, il est toujours possible de trouver dans la série représentée par ω, un N dont le rang est deux fois plus éloigné que celui de $2n$ et tel que l'on ait $N = 2n$.

Utiliser la fonction additive d'ensembles pour construire 2ω revient donc à ordonner la série inépuisable des nombres entiers de façon à ce que les éléments choisis se trouvent toujours à un rang moitié moindre de celui qu'ils occupaient auparavant. La série nouvelle que l'on forme ainsi ne possède pas sans doute un pouvoir simple de cardination supérieur à celle des nombres entiers, mais son pouvoir comparé de cardination est constamment double.

Pour représenter la série

$$(1, 3, 5, \ldots 2n+1, \ldots)$$

il suffit d'ajouter indéfiniment les termes de même rang des deux ordinaux transfinis

$$\omega_0 = (0, 1, 2, 3, \ldots n, \ldots)$$
$$\omega_1 = (1, 2, 3, 4, \ldots n+1, \ldots),$$

en convenant que n peut prendre alors le valeur 0 et que, pour cette raison, ω_1 doit être distingué de ω au moyen de l'indice 1.

Les ordinaux transfinis 2ω et $\omega_0 + \omega_1$, peuvent engendrer des dérivés que l'on définira de la même manière que ceux de ω et dont les pouvoirs de cardination simple et comparé sont aussi nettement caractérisés.

Par exemple $2\omega + 1$ signifie que dans la série 2ω le premier élément a été transporté à la fin.

$$(4, 6, \ldots 2n, \ldots 2).$$

$\omega_1 + \omega_0 + 1$ représentera de même

$$(3, 5, 7, \ldots 2n+1, \ldots 1).$$

Avant d'indiquer comment se forme après 2ω la suite des ordinaux transfinis, il est nécessaire de préciser l'emploi du signe $+$.

Lorsque ce symbole sert à unir des nombres entiers finis, il désigne une opération dont le résultat a toujours deux aspects qui

sont inséparables. Il indique, en effet, que le nombre nouveau, conséquence de l'addition, se trouve dans la série ω être d'une façon absolue, cardinalement et ordinalement, plus grand que les nombres par le moyen desquels il a été formé.

Dans le transfini au contraire il faut dissocier la signification du symbole $+$.

Un nombre entier fini m associé à ω signifie simplement, comme nous l'avons vu, qu'un nombre m d'éléments a été transporté dans un ordre déterminé à la fin de la série représentée par ω. Dans ce cas le symbole $+$ a un sens purement ordinal et peut-être y aurait-il lieu de le représenter par un signe spécial.

En revanche et lorsqu'il est question d'associer entre eux des ordinaux transfinis, le signe $+$ conserve un sens cardinal et ordinal tout à la fois.

Il indique au point de vue cardinal, que les éléments dont sont formés les ordinaux transfinis s'ajoutent terme à terme de même rang et cela indéfiniment. Ainsi tandis que les nombres entiers finis constituent des totalités rigides qui peuvent s'ajouter directement les unes aux autres, il n'en va pas de même en ce qui concerne les ordinaux transfinis. Ces derniers ne peuvent s'additionner que d'une manière indirecte par le moyen des éléments dont ils sont composés. Ainsi additionnés, ils forment une nouvelle série dont le pouvoir comparé de cardination est plus grand que le leur. L'on voit donc intervenir ici une notion plus complexe que la notion cardinale pure et simple qui suffisait dans le fini et l'une des propriétés essentielles du transfini résiderait, selon nous, dans la faculté de créer des séries ou nombres ordinaux transfinis dont le pouvoir de cardination comparé est de plus en plus grand.

Au point de vue purement ordinal et lorsqu'il s'agit d'une opération transfinie, le signe $+$ a la signification suivante. Ainsi que nous l'avons constaté, le nombre 2ω est composé de nombres entiers implicites et explicités qui se trouvent tous renfermés dans le réservoir inépuisable de ω, mais dont le rang a été avancé. Dès lors, et comme nous le verrons, associer des transfinis ordinaux par le signe $+$ pour en former de nouveaux, revient à avancer le rang d'une catégorie des nombres entiers, implicites et explicités, dont est composé ω.

Remarquons en outre que l'opération de correspondance univoque et réciproque, entre les éléments de ω et ceux d'un ordinal

transfini quelconque peut être poursuivie indéfiniment. En effet la série des nombres entiers n'a pas de dernier terme concevable, car il est toujours possible de construire deux nombres entiers successifs qui tout en tendant à se confondre au point de vue cardinal, restent ordinalement distincts. L'équivalence du tout à la partie constitue donc, comme Cantor l'a montré, une propriété caractéristique du transfini et qui le distingue du fini. Seulement la conception qu'il s'est faite des ordinaux transfinis ne la met pas vraiment en lumière et notre manière de voir nous semble mieux répondre aux exigences du problème.

$\omega + 1$ par exemple indique que la correspondance univoque et réciproque s'établit entre la série ordinaire des nombres entiers qui commence par 1 et cette même série lorsqu'elle a pour premier terme l'élément 2. 2ω signifie que la correspondance a lieu entre la série des nombres entiers commençant par 1 et la série obtenue par son moyen en ne prenant jamais qu'un élément sur deux.

Grâce à l'équivalence du tout et de la partie, les termes choisis dans l'ensemble des nombres entiers pour créer un nouvel ordinal transfini ne feront donc jamais défaut et le rapport numérique qui constitue le pouvoir de cardination (simple ou comparé) restera toujours possible. Ce pouvoir pour chaque nouvel ordinal transfini ainsi créé se rapproche-t-il d'une limite définie et laquelle? C'est ce que nous aurons lieu d'examiner plus loin.

Sans insister davantage, on voit aisément de quelle façon après 2ω on construira 3ω en ajoutant terme à terme et indéfiniment les éléments de 2ω et de ω

$$(2+1,\ 4+2,\ 6+3,\ \ldots\ 2n+n,\ \ldots),$$

autrement dit

$$(3,\ 6,\ 9,\ \ldots\ 3n,\ \ldots).$$

On formera de même 4ω en ajoutant ω à 3ω et en suivant cette voie on construira d'une manière générale $m\omega$ représenté par :

$$(m,\ m2,\ m3,\ \ldots\ mn,\ \ldots).$$

Nous appellerons ordinaux transfinis du *type additif* les nombres de la forme $m\omega$. Dans chacun de ces nombres, le pouvoir simple de cardination varie de $\frac{2m}{m} = 2$ à $\frac{m(n+1)}{mn} = 1 + \frac{1}{n}$. Il est donc identique à celui de ω. Par contre le pouvoir comparé de cardination

est toujours égal à m, en d'autres termes il est de 2 dans 2ω, de 3 dans 3ω, etc. Il augmente donc d'une unité avec chaque nouvel ordinal créé par les additions successives de ω et cela jusqu'au moment où m tend à devenir égal à $m+1$. A ce moment il ne peut plus s'accroître d'une façon définie et il doit être considéré comme infini.

Si l'on généralise maintenant l'opération de multiplication telle qu'elle est définie pour les nombres entiers simples, il sera possible de concevoir une *fonction multiplicative* du nombre ω. En d'autres termes il sera légitime d'envisager comme un nouveau type d'ordinaux transfinis, les séries obtenues en multipliant par eux-mêmes et cela indéfiniment un nombre m de fois les termes par lesquels ω est formé.

On obtiendra ainsi la série ω^2, à savoir :

$$(1\times 1,\ 2\times 2,\ 3\times 3,\ \ldots n\times n,\ \ldots)$$

ou

$$(1^2,\ 2^2,\ 3^2,\ \ldots n^2,\ \ldots).$$

En multipliant ω^2 par ω terme à terme, on formera de même ω^3, et ainsi de suite. Le type général de ces ordinaux transfinis sera alors réprésenté par ω :

$$(1^m,\ 2^m,\ \ldots n^m,\ \ldots).$$

Il est aisé de s'assurer que pour chaque nombre de cette catégorie le pouvoir simple de cardination prend la valeur initiale de $\frac{2^m}{1^m}=2^m$, mais qu'il tend à devenir comme dans ω égal à 1. L'on a en effet $\left(\frac{n+1}{n}\right)^m=\left(1+\frac{1}{n}\right)^m=1^m$ pour n tendant vers l'infini.

Quant au pouvoir comparé de cardination, il commence dans chaque ordinal du type ω^m par avoir une valeur numérique nettement définie, $\frac{2^2}{1}$ dans ω^2, $\frac{2^3}{1}$ dans ω^3, etc., $\frac{2^m}{1}$ dans ω^m, puis il tend à devenir infini lorsque n tend à devenir égal à $n+1$.

En effet, l'on peut alors poser $\frac{n^m}{n}=\frac{(n+1)^m}{n+1}$ ou $n^{m-1}=(n+1)^{m-1}$ n^{m-1} devient ainsi égal à $(n+1)^{m-1}$ et perd donc toute individualité cardinale précise, c'est-à-dire qu'il devient infini.

Toutefois et bien que dans chaque ordinal de type ω^m le pouvoir comparé de cardination finisse toujours par tendre vers l'infini, pour un n fini et déterminé il a une valeur différente avec chacun

d'eux. Il est en effet égal à $\frac{n^2}{n} = n$ dans ω^2, à $\frac{n^3}{n} = n^2$ dans ω^3, et enfin à $\frac{n^m}{n} = n^{m-1}$ dans ω^m. Il augmente ainsi chaque fois d'une unité de puissance. Construire les ordinaux du type multiplicatif ω^m revient donc à ordonner les nombres entiers en séries dont le pouvoir comparé de cardination croît plus rapidement que dans les ordinaux du type additif.

De même que l'on a défini les fonctions multiplicative et additive de ω, il est possible de concevoir une *fonction exponentielle* de ce nombre. Pour cela il suffit de considérer les séries formées en prenant chaque terme de ω et en l'élevant successivement aux puissances 1, 2, 3, etc.

Le nombre ordinal transfini 2^ω représentera alors

$$(2^1, 2^2, 2^3, \ldots 2^n, \ldots)$$

et d'une façon plus générale le nombre m^ω sera l'expression de la série

$$(m^1, m^2, m^3, \ldots m^n, \ldots).$$

Si l'on désire que ces mêmes séries aient pour premier terme le chiffre 1, il suffit d'utiliser le symbole ω_0. Le nombre ordinal transfini 2^{ω_0} représentera alors la série

$$(2^0, 2^1, 2^2, \ldots 2^n, \ldots)$$

dont le premier terme 2^0 est égal à 1.

Les ordinaux transfinis du *type exponentiel* m^ω ou m^{ω_0} possèdent un pouvoir simple de cardination qui est égal à $\frac{m^{n+1}}{m^n}$ c'est-à-dire à m. Ce pouvoir se confond donc constamment avec la raison géométrique qui sert en fait à construire les séries; mais pour n tendant à être égal à $n+1$, il se rapproche indéfiniment de l'unité, puisque dans ce cas $\frac{m^{n+1}}{m^n} = \frac{m^n}{m^n} = 1$.

Comme on le remarque aisément, le pouvoir comparé de cardination a pour expression $\frac{m^n}{n}$.

Lorsque n tend vers l'infini, le rapport $\frac{m^n}{n}$ tend lui-même vers l'infini comme l'on s'en assure en recherchant sa vraie limite. Ainsi l'exponentiation d'un nombre déterminé m finit, en se répétant, par

perdre toute signification numérique précise. Il en résulte que plus le nombre choisi m est grand, plus le pouvoir comparé de cardination du nombre m^{ω} tendra rapidement à croître.

Il va sans dire que les procédés de dérivation caractéristique des ordinaux transfinis du type additif peuvent s'appliquer aux ordinaux de type multiplicatif et exponentiel. Par exemple $\omega^2 + 1$ représentera la série

$$(2^2, 3^2, \ldots n^2, \ldots 1^2).$$

De plus longs développements seraient inutiles; on voit facilement comment, grâce à l'exponentiation, la création des ordinaux peut être indéfiniment poursuivie. Il suffit pour cela de construire des séries dont la première aura m^m comme raison géométrique et premier terme, la deuxième m^{m^m}, etc. Toutes ces séries seront du type exponentiel $\left(m^{m^{m^{\cdot^{\cdot^{\cdot}}}}}\right)^{\omega}$. Mais si loin que l'on pousse l'exponentiation, on ne pourra jamais faire que la quantité figurant entre parenthèses devienne égale à ω et que ce dernier puisse être élevé directement à la puissance 2, puis à la puissance 3 et ainsi de suite de manière à former un ordinal transfini égal à ω^{ω}. Pour qu'il en fût ainsi, il faudrait en effet que ω répondît aux exigences de l'opération exponentielle et qu'il formât un tout rigide capable d'être multiplié par lui-même, Or cela est à jamais impossible puisque la limite 1 du rapport $\frac{n+1}{n}$, constitutif de ω ne peut être effectivement atteinte.

Par conséquent et si grand que l'on choisisse pour 1er terme et pour raison la quantité $\left(m^{m^{\cdot^{\cdot^{\cdot^{m}}}}}\right)$ il y aura toujours dans la série ω des nombres entiers un N_1 de rang p qui égale cette quantité et un N_2 de rang $q > p$ qui égale $\left(m^{m^{\cdot^{\cdot^{\cdot^{m}}}}}\right)^2$ et ainsi de suite jusqu'au moment où les termes de la série tendent à devenir égaux entre eux, c'est-à-dire infinis.

Sans insister plus longuement sur la construction détaillée des ordinaux transfinis, résumons les principes qui nous paraissent la justifier.

Si l'on envisage uniquement des ensembles formés par une série illimitée de nombres entiers ou de fractions discontinues dérivant de ces derniers, le transfini est avant tout caractérisé par les deux

propriétés suivantes : d'une part la puissance, de l'autre le pouvoir de cardination.

La première de ces propriétés résulte de la construction même des nombres entiers, construction dont nous avons développé le mécanisme dans notre premier article.

Pour pouvoir former successivement les nombres entiers, l'esprit, disions-nous, doit concevoir comme possible l'existence d'unités identiques et cependant distinctes qui puissent s'ajouter les unes aux autres. Il y a là une exigence contradictoire que la raison surmonte de la manière suivante. Elle considère les unités dont elle a besoin, à la fois comme *cardinalement identiques* et comme *ordinalement distinctes* en ce sens qu'avant ou après l'une quelconque d'entre elles il y en a toujours une autre. Les unités ainsi conçues constituent bien une pluralité, mais une pluralité encore *indéterminée numériquement* et qui sert de matière à la numération proprement dite.

Cela étant il suffit d'ajouter successivement ces unités pour instituer la suite rationnelle des nombres et créer ainsi le type des collections infinies; une suite construite de cette façon ne peut, en effet, avoir de dernier terme, l'esprit créant incessamment les unités à la fois identiques et distinctes dont il peut avoir besoin pour concevoir un nouveau nombre.

L'infinité actuelle des nombres entiers est donc essentiellement *constructive* et ne saurait exister en dehors de l'esprit qui l'élabore, au moyen d'une pluralité numériquement indéterminée d'éléments.

Dans ces conditions une correspondance univoque et réciproque pourra toujours être établie entre l'ensemble des nombres entiers et une partie quelconque de cet ensemble, pourvu que la construction de cette partie puisse, elle aussi, être répétée indéfiniment. La notion de correspondance, caractéristique du transfini, met ainsi en lumière le dynamisme sans cesse en action de la pensée et son pouvoir illimité de création dans un domaine où elle emprunte aussi peu que possible au monde extérieur.

Ce dynamisne toutefois n'est pas livré à l'arbitraire. Il prend constamment son point d'appui dans la nature statique de l'unité qui sert de base à ses opérations. La valeur cardinale de cette unité reste toujours la même. Par suite, plus le nombre auquel elle s'ajoute est cardinalement grand, plus elle perd en s'ajoutant à lui pour former un nouveau nombre, sa puissance d'exhaustion cardinale. Il

en résulte que les nombres créés tout en restant distincts au point de vue ordinal, tendent à se confondre au point de vue cardinal dans la grandeur indéterminée de l'infini. L'opération additive, base de la numération, bien qu'ordinalement illimitée, trouve donc un terme au point de vue transfini dans ce que nous avons appelé le pouvoir de cardination.

En tant que rapport d'un terme à celui qui le précède, le pouvoir de cardination est une propriété aussi caractéristique des ensembles infinis que la notion de puissance, seule envisagée par Cantor.

Considéré comme *simple*, ce pouvoir de cardination tend toujours, comme nous l'avons vu, vers la même limite, à savoir l'unité.

Il est donc impossible de concevoir un infini numérique supérieur à celui qui engendre la suite illimitée des nombres entiers. De même que les lignes menées dans toutes les directions par le point d'un plan se coupent en un point à l'infini, de même tous les pouvoirs simples de cardination qui caractérisent les ordinaux transfinis tendent vers une même limite qui est l'unité, et cela parce que les termes successifs dont se composent ces ordinaux finissent par se confondre dans un infini de grandeur où ils perdent leur individualité cardinale.

En tant que *comparé* au contraire, le pouvoir de cardination augmente avec chacun des nouveaux types d'ordinaux que l'on peut créer, mais comme nous l'avons vu, il tend lui aussi vers l'infini, caractéristique de la série des nombres entiers et il ne saurait le dépasser pour constituer un infini d'ordre supérieur.

La signification du pouvoir comparé de cardination se ramène donc à ceci : dans la suite naturelle des nombres entiers, chaque nombre occupe un rang qui correspond à sa valeur cardinale. Ces deux notions cependant peuvent être dissociées et les nombres peuvent être ordonnés de manière à former une série où tout en conservant leur valeur cardinale, ils occupent un rang inférieur à cette valeur. On augmente par là le pouvoir comparé de cardination dans l'ordinal transfini qui symbolise la série ; par un choix approprié de termes on peut ainsi construire des ordinaux transfinis dont le pouvoir comparé de cardination tend à être de plus en plus grand.

Dans ces conditions, les ordinaux transfinis ω et ses divers types additif, multiplicatif et exponentiel ainsi que leurs dérivés, représentent non pas des nombres entiers proprement dits, mais des ensembles illimités de nombres entiers rangés dans un certain ordre.

Ce sont bien plus des symboles d'ordination que des quantités numériquement définies. Les opérations qui les engendrent s'effectuent non pas directement sur eux, mais sur les éléments dont ils sont composés, et cela grâce à une répétition indéfinie.

Sur ce point nous sommes pleinement d'accord avec la définition que donne M. Borel. « On voit, dit ce dernier, qu'un nombre transfini n'est pas autre chose qu'un procédé de rangement des nombres entiers, procédé qui est parfaitement défini au moyen d'un nombre fini de mots. » Et par quelques exemples, M. Borel montre comment cette ordination pourrait êtes notée. En particulier, il conçoit de la même façon que nous ce que nous avons appelé les dérivés des ordinaux tranfinis, à savoir $\omega + 1$, $\omega + 2$, etc. [1].

Il doute cependant qu'aucune notation permette jamais de fixer la suite naturelle des ordinaux transfinis, de manière que l'un quelconque d'entre eux y ait toujours sa place désignée, comme c'est le cas pour tout nombre entier dans la série 1, 2, 3, ... n, ... « La notation décimale, qui est expliquée dans tout traité d'arithmétique, donne, en effet, pour *tout* nombre entier une écriture unique, bien déterminée, sur laquelle aucune ambiguïté n'est possible : il a donc suffi d'un nombre fini de mots pour que tous les mathématiciens soient assurés qu'ils écriront de la même manière deux nombres entiers égaux. Il n'y á rien de pareil pour les nombres transfinis; il faudrait une infinité de mots pour en fixer la notation d'une manière dépourvue d'ambiguïté. Je crains bien que cette difficulté ne soit insoluble : elle est en tout cas insoluble par voie analytique; elle ne pourrait être résolue que si le mot *transfiniment*, par une synthèse hardie, acquérait un sens aussi clair et aussi dépourvu d'ambiguïté que le sens adopté actuellement pour le mot *indéfiniment*. »

Nous nous demandons si les notions de pouvoirs simple et comparé de cardination que nous avons introduites ne permettraient pas de définir sans équivoque la notation comme c'est le cas pour tout nombre entier.

Si cela était, l'existence et la formation des ordinaux transfinis reposerait alors sur les deux propositions suivantes :

La première n'est autre que l'axiome fondamental bien connu : « Après tout nombre entier il y en a toujours un autre. » Cet axiome permet de définir l'infini proprement dit et c'est sur lui que se fonde

1. Ouvrage cité, p. 170.

la notion de puissance, caractéristique des ensembles transfinis.

La deuxième proposition qui est implicitement renfermée dans la première, met au jour une autre propriété également fondamentale des ensembles numériques transfinis, à savoir le pouvoir de cardination. On peut l'énoncer en ces termes : « Après tout nombre ordinal transfini, il y en a toujours un autre d'un pouvoir comparé de cardination plus grand. »

Aux considérations qui précèdent on pourrait opposer une conception purement ordinale des ordinaux transfinis et la justifier en prétendant, comme l'a fait Helmholtz, que la série des nombres entiers peut être construite indépendamment de toute idée cardinale. Il suffirait dans ce cas de prolonger ordinalement cette série dans le transfini pour éviter les contradictions que nous avons reprochées à Cantor. Mais M. Couturat, entre autres logiciens, a signalé avec beaucoup de profondeur la pétition de principes que renferment les théories de Helmholtz et de Kronecker[1] et nous ne pouvons que renvoyer à la critique détaillée qu'il en a faite.

Arnold Reymond,
Université de Neuchâtel (Suisse).

1. *Infini mathématique*, Alcan, 1896, p. 318 et suiv.

SUR LA COMPOSITION DU « PHÈDRE »

A la mémoire de mon neveu Marc Salmon, engagé volontaire à dix-sept ans, tué à l'ennemi.

Un critique qui a essayé de marquer avec fermeté l'évolution philosophique de Platon[1], M. Hans Raeder, n'hésite pas à écrire dans un chapitre d'ailleurs original et vigoureux : « Le *Phèdre* est mal composé. Ce défaut est d'autant plus surprenant que Socrate y définit l'œuvre d'art comme un être vivant, mais précisément l'impossibilité de réaliser ce qui est si bien conçu est une preuve de vieillesse[2]. »

Il me paraît toujours très probable que le *Phèdre* n'a été écrit qu'après 380, mais on n'est pas obligé sans doute de descendre beaucoup au-dessous de cette date, et jusqu'à la vieillesse de Platon. Et surtout je me permets de penser que cette conclusion chronologique n'est en aucune manière amenée par la constatation d'un manque d'art choquant.

Si j'ose présenter ici quelques remarques en faveur de l'une des créations les plus belles que l'antiquité nous ait laissées, je sais l'objection que l'on peut soulever, d'avance, au nom de l'auteur. Pour marquer combien l'œuvre écrite est inférieure à l'enseignement oral et vivant, Platon a dit : « Si elle est traitée à contre-temps, mal comprise et injustement attaquée, c'est de son père qu'elle a toujours besoin comme défenseur[3]. » On s'exposerait donc à être accusé d'une

1. H. Raeder, *Platons philosophische Entwickelung*, Leipzig, 1905.

2. Je crois que ce résumé ne trahit pas le paragraphe de la page 267 où la « schlechte Komposition » du *Phèdre* est précisée par les mots : « ... dass der Phaedros als ein Kunstwerk betrachtet an schweren Mängeln leidet », et le développement qui suit. La conclusion sur tous les défauts d'art dont souffrirait cette œuvre est ainsi présentée : « aber darin ist der Phaedros gerade auch dem Staate und mehreren der späteren Dialoge ähnlich ».

3. P. 275 E : πλημμελούμενος καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ.

présomption ridicule si l'on n'expliquait d'abord le sens de ces mots. C'est bien à Platon lui-même, au *Phèdre* et à ses autres œuvres, que nous devons demander ce qu'il a voulu et s'il l'a réalisé. C'est la théorie platonicienne de l'amour, telle que M. L. Robin a su la retrouver et l'exposer[1], qui seule nous permettra de ressaisir l'unité de plan, l'ἀνάγκη λογογραφική dont le *Phèdre* donne l'exemple en même temps que le précepte[2]. Il est *a priori* invraisemblable, M. Raeder lui-même en a eu le sentiment, que dans un livre où la nécessité de l'unité essentielle et des proportions harmoniques est affirmée plusieurs fois et avec tant de force, cette qualité de l'œuvre d'art soit absente. En fait elle ne manque pas, et même cette construction de l'ensemble qui a inspiré le choix et le groupement des parties composantes jusque dans le détail le plus minutieux de la forme doit, me semble-t-il, apparaître comme le caractère le plus original du *Phèdre*.

*
* *

Trois discours sur l'amour, une discussion de rhétorique, tels sont les deux groupes de développements entre lesquels il est vraisemblable qu'un lien existe.

Au discours de Lysias, qui affirme que l'homme sans amour doit être préféré à celui qui aime, succède le premier discours de Socrate, où la thèse est acceptée, développée dans le même sens, mais avec plus d'ordre et, comme point de départ, une définition de l'amour-délire; enfin le second discours de Socrate renverse la thèse, salue le délire comme un bienfait de la divinité, présente sous la forme mythique une théorie de l'âme et de l'amour, explique la réminiscence, montre dans l'amour-délire la seule voie laissée à l'homme pour remonter du monde sensible à celui des Idées et termine par les conséquences que ces vues suggèrent sur les rapports de ceux qui aiment et de ceux qui sont aimés. — D'autre part, au cours de la discussion même, trois points principaux sont établis : la connaissance de la vérité est nécessaire à celui qui parle; les deux pro-

1. Léon Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, thèse complémentaire, Paris, 1908.

2. C'est p. 264 B que se trouve l'expression empruntée ici. Socrate demande à Phèdre : σὺ δ'ἔχεις τινὰ ἀνάγκην λογογραφικὴν ἢ ταῦτα ἐκεῖνος (Lysias) οὕτως ἐφεξῆς παρ' ἄλληλα ἔθηκεν. C'est tout de suite après cette critique négative du discours de Lysias que Platon, voulant établir positivement les règles selon lesquelles l'œuvre d'art doit être composée, passe à la comparaison concrète avec un être vivant (264 C).

cédés de la dialectique, συναγωγή et διαίρεσις, sont les guides dont on ne peut se passer pour la pensée et la parole; enfin il est indispensable de connaître la nature de l'âme, ce qui est impossible sans l'étude de l'ensemble des choses, c'est-à-dire la vraie psychologie, c'est la métaphysique. Dans ce tout complexe, où est l'unité?

Bonitz l'avait vu clairement : « L'objet propre du *Phèdre*, dit-il [1], c'est la conception philosophique de l'art oratoire », et M. Elie Halévy a résumé en termes aussi nets [2] l'idée qu'il se fait de l'unité de l'œuvre : « Le *Phèdre* cherche à fonder la rhétorique comme science. » C'est exact, et il faut même ajouter que Platon condamne absolument toute rhétorique qui n'est pas la sienne. L'art du discours ne se sépare pas de la philosophie. Cette suite de travaux qui a été énumérée ne saurait être le fait de ceux qui cherchent un succès facile, et l'applaudissement de la foule ne s'achète pas d'ordinaire à un si haut prix. Même quand on a résumé l'intention de Platon, la question du rapport étroit qui sans doute relie les trois discours à la discussion n'est pas résolue.

Dans cette discussion, Socrate revient aussi bien sur les deux discours qu'il a prononcés lui-même que sur celui de Lysias, il les critique tous les trois, semble-t-il, avec une égale liberté de jugement. On peut se demander si nous n'avons pas dans la première partie trois modèles, inégaux en valeur, le meilleur le dernier, trois types d'art rhétorique qui donnent lieu aux remarques diverses sur lesquelles s'édifiera la théorie définitive. Socrate se sert à plusieurs reprises du mot παραδείγματα, « exemples ». L'originalité de la construction eût consisté ici à faire précéder la partie théorique d'une série d'applications, de la plus mauvaise à la plus perfectionnée [3]. Mais alors Platon aurait pu développer dans les trois exemples un sujet tout autre que l'amour.

1. *Platonische Studien* (*zur Erklärung des Dialogs Phaedros*), 3e éd., p. 278; cité par MM. Raeder et Robin.

2. Élie Halévy, *La théorie platonicienne des sciences*, Paris, 1896, p. XXXIII, 76-77.

3. C'est le point de vue où il semble que s'est tenu Ch. Baron, dans la note sur la composition du *Phèdre* qu'il a donnée à la *Revue des études grecques*, t. IV, p. 58-62. Je dis « il semble », parce que la conclusion n'est pas très nette. Après avoir dit, p. 61 : « La théorie de l'amour n'est pas introduite à titre d'exemple dans une discussion sur la rhétorique, mais fait partie intégrante de l'œuvre », ce qui me paraît être la vérité même, l'auteur revient p. 62 à une idée assez différente : « Platon, avant d'expliquer théoriquement l'éloquence telle qu'il l'entend, la met en action en l'opposant à celle qu'il répudie.... La première partie est toute d'action, et l'artifice en consiste à révéler la théorie de la vraie éloquence en en faisant d'abord sentir les effets ». Ceci n'est plus

Deux faits ne permettent pas de s'en tenir là. D'abord il serait inexact de dire que la critique est réservée à la seconde partie. Après que Phèdre a lu l'œuvre de Lysias, Socrate ne tarde guère à exprimer la véritable impression que cette lecture lui a fait éprouver, il résume d'avance et avec force les divers reproches qu'il formulera dans la suite et sur la forme et sur le fond, et quand il a substitué son propre discours à celui du rhéteur, il les rassemble l'un et l'autre dans un blâme commun et les condamne avec mépris : « Il n'y a en tous deux ni saine raison ni vérité[1]. » En outre, le passage de la discussion où Socrate paraît traiter les discours de la première partie comme des exemples, vaut d'être examiné de très près : il faut tâcher d'en reconnaître l'intention véritable.

C'est p. 262 C, au moment où il vient d'être établi qu'il n'y a pas d'art sans vérité. Socrate demande à Phèdre : « Veux-tu que nous regardions dans les trois discours ce qui, d'après notre théorie, est conforme à l'art ou non? » — Phèdre répond : « Très volontiers, d'autant plus que pour le moment nous parlons un peu en l'air, faute d'exemples appropriés[2]. » Ce n'est pas Socrate qui prononce le premier le mot παραδείγματα, et peut-être a-t-il ses raisons. Mais quand Phèdre a dit ce mot, Socrate s'écrie : « Ah oui, certes, c'est bien par hasard, ce semble, que mes deux discours contenaient un exemple de la manière dont l'homme qui sait la vérité peut séduire ses auditeurs et se faire un jeu de les tromper. Pour moi, j'en rends responsables les divinités de cet endroit; peut-être aussi les prophètes des Muses, ces cigales qui chantent sur nos têtes, nous ont-elles donné le privilège de cette inspiration, car je n'entends rien à l'art des discours. » — Que ce dernier mot ne doive pas être pris au sérieux, Platon l'indique tout de suite : en faisant répondre par Phèdre : ἔστω ὡς λέγεις, il laisse entendre ce qu'il faut que nous pensions de cette modestie excessive. Mais c'est tout le passage qui est ironique, et d'une ironie qui ne se dissimule pas plus que la compétence réelle de Socrate en rhétorique.

Comment Socrate pourrait-il dire sérieusement que ses deux discours étaient destinés à induire en erreur ceux qui les enten-

juste, la vraie raison pour laquelle la théorie de l'amour « fait partie intégrante de l'œuvre » n'a pas été vue. D'ailleurs la distinction de la première partie (les trois discours) = pratique et de la seconde (discussion) = théorie est inexacte. Théorie et pratique sont étroitement mêlées d'un bout à l'autre de l'œuvre.

1. P. 242 E.

2. ὡς νῦν γε ψιλῶς πως λέγομεν, οὐκ ἔχοντες καινὰ παραδείγματα.

draient, et que tous deux ont été inspirés par les divinités locales? Quand il avait prononcé le premier, il s'était bien dit νυμφόληπτος[1], il avait bien attribué à une influence surnaturelle l'enthousiasme dithyrambique dont il se prétendait possédé. Mais depuis, sur l'avertissement de son démon, il a compris qu'il avait commis une impiété en outrageant l'amour (il s'en était douté, avouons-le, avant de la commettre puisqu'il s'était voilé la face), et c'est le second discours qui lui assurera, comme la palinodie jadis à Stésichore, son pardon et l'indulgence du Dieu. Il est impossible que Socrate rapporte vraiment à l'inspiration des divinités la critique blasphématoire de l'amour. Et de même il ne peut pas plus sérieusement soutenir que ses deux discours contradictoires ont trompé ses auditeurs : l'un sans doute était fait pour égarer, mais l'autre a dû, dans une certaine mesure, rétablir la vérité. Ces quelques lignes sont ironiques, comme la manière dont le mot de Phèdre παραδείγματα est repris, comme aussi l'insistance avec laquelle Socrate affirme que, s'il est venu à soutenir ces deux thèses opposées sur l'amour, c'est au hasard qu'on le doit : καὶ μὴν κατὰ τύχην γέ τινα, ὡς ἔοικεν.

Je ne dis pas que les discours de la première partie ne sont pas des exemples sur lesquels s'exercera la critique de la seconde : ils servent d'exemples, mais ils sont aussi et surtout autre chose, et les lignes traduites ci-dessus sont destinées à nous prévenir du piège qui nous est tendu.

Ce n'est pas « par hasard » que l'amour est le sujet des trois discours : supposez qu'ils développent un autre thème, l'unité de l'œuvre disparaît. Le symbole de cette unité est donné par quelques mots, à la fin de la prière qui termine le troisième discours : Socrate conseille à Lysias de suivre l'exemple de Polémarque et de faire, de l'amour et des discours philosophiques qui en sont inséparables, le but même de sa vie : ἁπλῶς πρὸς τὸν Ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται[2]. A cette place — conclusion de la première partie et préparation de la seconde, — la transition a toute sa valeur.

Si l'on en comprend maintenant le vrai sens, c'est grâce à M. Robin. Il a été conduit par l'étude pénétrante des dialogues où Platon expose sa conception de l'amour, rapprochés de plusieurs passages de la *République*, tout particulièrement du mythe de la caverne, à

1. P. 238 B (θεῖον πάθος). C (νυμφόληπτος).
2. P. 257 B.

une théorie profonde et neuve[1] que je résume en quelques mots.

Rappelons-nous l'ascension du *Banquet* vers l'Idée du beau. L'amour est une initiation : dans le *Phèdre* comme dans le discours de Diotime, Platon emploie sans cesse le mot τελούμενος. La réminiscence n'est que le renouvellement de l'initiation primitive. Or toute connaissance est une réminiscence des réalités suprasensibles que l'âme a connues dans son existence antérieure. Il y a donc, entre l'amour et la connaissance, entre la méthode érotique et la méthode dialectique, les rapports les plus étroits, mais si l'amour est un συνεργός de la dialectique, il est impossible de les confondre. « Il y a ceci de commun entre la dialectique ascendante et l'amour que tous deux sont une συναγωγή et aboutissent à l'unité de l'Idée, et ceci de différent que la dialectique ascendante est toute rationnelle et logique, l'amour au contraire empirique dans son origine, rationnel par son but... l'amour, comme méthode philosophique, c'est en quelque sorte une dialectique ascendante empirique. »

La vérité de cette définition me paraît prouvée si l'on rapproche les mots par lesquels Socrate désigne dans son discours, quand il est, si on peut dire, au point de vue de l'amour[2], le procédé ascendant, la συναγωγή : ἐκ πολλῶν αἰσθήσεων ἰὸν εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον — de ceux dont il use quand, dans la discussion, il parle du même procédé, mais du point de vue dialectique[3] : εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα. Il ne s'agit plus ici de sensations, c'est sur des notions qu'on opère, le point de départ comme le but sont rationnels.

Puisque l'amour et la dialectique sont, dans la théorie de la connaissance, l'un une étape nécessaire, l'autre l'aboutissement et la fin, les développements sur l'amour devaient venir avant l'établissement de la méthode dialectique : un tel ordre était naturel et obligatoire.

On ne peut pas même imaginer un instant que les trois discours du *Phèdre* aient traité un autre sujet que celui qu'ils traitent en fait, mais de plus la construction d'un ensemble ainsi compris amenait à cette disposition des parties composantes qui paraît d'abord si étrange.

1. Ce sont surtout les pages 179-201 de *La théorie platonicienne de l'amour* auxquelles je prie le lecteur de se reporter. Les quelques lignes citées ci-dessous sont empruntées à la page 200.

2. P. 249 B. M. E. Halévy avait déjà dit, *l. l.* p. 129 : « Le point de vue de l'amour est identique au point de vue du jugement, de la δόξα ».

3. P. 265 D.

Pour la recherche scientifique et l'exposé des résultats, la forme du dialogue n'est pas seulement préférable à toute autre, c'est la seule qui permette la transmission vivante de la vérité dans d'autres âmes. Elle féconde ces âmes et assure leurs progrès parce que, grâce à elle seule, on n'avance que quand les démarches antérieures sont prouvées et garanties. Or ce dialogue dialectique — idée double exprimée par le mot unique διαλεκτική —, Platon en trace les règles en même temps qu'il en donne le modèle.

Il fallait donc que l'entretien succédât à l'exposé d'idées personnelles sur l'âme et l'amour. Ces idées sont développées sous la forme du mythe, et Platon a pris soin de marquer lui-même avec force le rang qu'il assigne à chacun de ces deux modes d'exposition.

Quand Socrate dit que tous les ouvrages écrits ne sont que jeu, Phèdre lui répond : C'est un bel et noble amusement que de pouvoir, par jeu, développer des mythes sur la justice et les autres sujets dont tu parles (le beau, le bien, etc.). Socrate en convient et il ajoute : Mais c'est une plus noble occupation, et sérieuse celle-là, que d'employer la dialectique à semer les germes de vérité dans l'âme appropriée que l'on a pu rencontrer[1]. Ces quelques mots jettent une vive lumière sur la composition de l'ensemble : mythe et dialogue doivent ici se suivre dans cet ordre pour montrer, réalisé en fait, le progrès dans l'exposition de la théorie. De plus, l'exacte interprétation du mythe platonicien s'en trouve, à mon avis, confirmée.

V. Brochard a indiqué[2] avec une admirable netteté le rôle que jouent les mythes dans cette philosophie : ils sont l'expression de l'opinion vraie, du probable. Ce n'est qu'une connaissance intermédiaire, l'esprit humain ne peut toujours atteindre à la science dont Platon a placé l'idéal si haut, mais c'est précisément « un des traits caractéristiques de sa méthode d'avoir partout multiplié les intermédiaires ». Quand il veut s'expliquer sur la nature, l'âme et les dieux, qui ne sont pas objets de science, c'est la forme du mythe qui s'impose à lui.

1. P. 276 E : aux mots que dit Phèdre : παγκάλην λέγεις παιδιὰν τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις πέρι μυθολογοῦντα — répondent ceux de Socrate : ... πολὺ δ'οἶμαι καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ γίγνεται ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους ...

2. *Les mythes dans la philosophie de Platon* (*Année philosophique*, XI, 1900, p. 5-8).

Le discours mythique de Socrate est donc l'exposé d'une opinion vraie[1], et c'est la troisième étape sur la route de la vérité. Remontons aux deux premières.

Pour faire ressortir l'immense différence qui séparait la méthode nouvelle, celle que Platon créait, de celle qu'il voyait, dans l'expérience quotidienne, appliquée autour de lui, il importait de marquer matériellement la distance du point de départ au point d'arrivée. A la discussion, où les caractères de la vraie science sont définis, il fallait opposer le type contraire d'enseignement, celui qu'offraient les rhéteurs, le discours-modèle, le « corrigé » que les élèves comme Phèdre apprennent et s'exercent à réciter. L'ἐρωτικός de Lysias et l'entretien dialectique sont les deux termes extrêmes, et aussi dissemblables qu'il est possible, mais Platon, on le sait, « multiplie partout les intermédiaires »; aussi a-t-il relié les deux bouts de la chaîne : les anneaux intermédiaires, ce sont les deux discours de Socrate qui, en même temps qu'ils s'opposent l'un à l'autre, marquent des degrés de plus en plus élevés de la connaissance.

Il est probable que Platon a eu plusieurs raisons pour prêter à Socrate le premier discours qu'il lui fait prononcer, où l'amour-délire est défini et critiqué. De ces raisons, l'une des plus importantes est celle sur laquelle on reviendra, un désir d'harmonie et d'équilibre : Platon a voulu, par une transition, ménager l'effet du mythe. Mais qu'il y ait eu aussi une intention polémique dans le *Phèdre*, il semble après l'étude précise de M. Raeder[2] qu'on ne peut songer à le nier. Sûrement ceux qui se sentaient atteints par des

1. Il en existe encore une preuve indirecte, et j'y insiste parce que l'on peut revenir maintenant sur un passage dont le sens a été entrevu plus haut. Platon précise dans le *Politique*, p. 277 D, l'impossibilité où nous sommes d'atteindre directement, par la pensée pure, le beau, le juste, etc. Nous sommes bien forcés, un peu au hasard parfois, de recourir à certaines comparaisons ou ressemblances imparfaites, ce sont des « exemples », παραδείγματα : χαλεπὸν μὴ παραδείγμασι χρώμενον ἱκανῶς ἐνδείκνυσθαί τι τῶν μειζόνων. Quelques lignes plus loin, p. 278 C, il dit formellement que ces exemples produisent l'opinion droite. Mythe et paradigme, de ce point de vue, sont donc deux termes exactement équivalents. On le voit mieux à présent, quand Socrate dit que ses deux discours contenaient, bien par hasard, des « exemples » de la manière dont on peut tromper ses auditeurs; s'il fallait prendre à la lettre ce qu'il dit, le mot παραδείγματα ne devrait, en toute rigueur, s'appliquer qu'au second discours, celui où le mythe est développé. Ces quelques lignes ne peuvent être entendues que comme un avertissement ironique du piège préparé, et c'est y tomber que de regarder les trois discours simplement comme des exemples.

2. Voir en particulier les p. 269-278 du livre cité. Il y est surtout question de la polémique contre Lysias et Isocrate. Je crois que l'on y peut ajouter un trait contre Aristophane qui vient compléter ce que V. Brochard a très justement noté (*Sur le Banquet de Platon*). Quand Platon, début de la p. 270, parle des

jugements sévères comme ceux du *Gorgias* sur la rhétorique, ont répondu à Platon par le γλυκὺς ἀγκών dont Socrate fait ici une mordante application[1]. C'est un « doux détour », par antiphrase, au lieu de : un détour long et pénible, c'est-à-dire Platon donne de ses attaques une raison spécieuse et qui ménage son amour-propre ; s'il condamne la rhétorique c'est qu'en fait il n'y entend rien ; nous dirions familièrement « les raisins sont trop verts ». Platon a voulu, ici comme dans le *Ménexène* par exemple, montrer que sa critique de la rhétorique n'était pas de l'impuissance, il a donné un ἐρωτικός[2] comme il avait donné un ἐπιτάφιος. Il s'est placé sur le même terrain que les rhéteurs, mais pour faire mieux ; il semble leur emprunter leurs armes, mais pour les battre. On dépassera ce point de vue où il a accepté de rester quelques instants, on se rendra compte que l'on ne pouvait y avoir qu'une idée mesquine et erronée de ce que l'on voulait regarder ; du moins la preuve est faite que Platon, s'enfermant provisoirement dans les étroites limites de leur art, applique les règles du jeu mieux qu'eux-mêmes, et il a le droit de juger sévèrement une forme d'activité littéraire où il serait, s'il daignait, un maître.

Reprenons maintenant les parties diverses qui composent le *Phèdre*. On voit que les développements en apparence si divergents s'y succèdent dans l'ordre même que l'idée créatrice de l'œuvre imposait. C'est, peut-on dire, la théorie de la connaissance étudiée du point de vue où l'art des discours invite à se placer. En effet, les

hautes spéculations sur la nature que l'on appelle vulgairement bavardages en l'air, ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι, il est impossible de ne pas penser au Socrate des *Nuées*, οὐπὶ τῆς κρεμάθρας, ἀεροβατῶν. Et ce n'est sans doute pas une simple coïncidence si cette même phrase de Socrate dans le *Phèdre*, πᾶσαι ὅσαι μεγάλαι τῶν τεχνῶν προσδέονται ἀδολεσχίας... rappelle le vers 762 des *Grenouilles* :

ἀπὸ τῶν τεχνῶν ὅσαι μεγάλαι καὶ δεξιαί.

1. P. 257 D.

2. Pour être exact, il faudrait dire qu'il en a donné deux : celui qu'il attribue à Lysias et celui qu'il fait prononcer par Socrate. C'est du second seul qu'il est question en ce moment, mais je ne peux pas me dispenser de dire encore un mot du premier, et des discussions qu'il a soulevées. Les arguments de Vahlen (*Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1903, p. 788 et suiv.), qui ont décidé M. Hude à insérer le premier discours du *Phèdre* dans son édition de Lysias (Oxford, 1912), me touchent beaucoup moins aujourd'hui. La suite de ces remarques en laissera entrevoir la vraie raison : dans une œuvre où l'harmonie résulte de l'accord de tons différents, Platon n'aurait pas sans doute inséré un élément étranger. Je crois maintenant que nous avons affaire, ici comme dans le *Banquet* et ailleurs, à un pastiche parodique, « à la manière de... », et rien n'empêchait ensuite Platon d'exercer sur son pastiche la même critique de détail à laquelle il eût soumis une œuvre authentique de Lysias.

trois discours de la première partie ont pour objet l'amour, dont la vraie nature n'est d'abord pas du tout comprise, puis comprise très inexactement, et que le troisième discours présente enfin pour ce qu'il est sans doute dans sa valeur cognitive, un συνεργός de la dialectique. Le premier, l'ἐρωτικός de Lysias, faux en son fond et d'une forme très imparfaite, représente ce degré le plus bas de la connaissance, la conjecture vaine que Platon appelle ailleurs [1] εἰκασία. Le second, c'est celui où Socrate soutient la même thèse, mais en partant d'une définition précise de l'objet dont il va parler; il correspond à l'opinion mal fondée, présentée sans doute sous une forme plus régulière, mais fausse, c'est la ψευδὴς δόξα. Le troisième, où Socrate développe sous la forme du mythe ses idées sur l'âme et sur l'amour, c'est l'ἀληθὴς δόξα. Et à ces trois degrés succède, comme il convient, le terme suprême, la νόησις ou l'ἐπιστήμη dont les règles et les conditions sont fixées dans le dialogue qui est en même temps un exemple achevé de la discussion dialectique [2].

*
* *

Ce n'est pas la rigueur logique que l'on est habitué à admirer surtout dans le *Phèdre*. Aussi fallait-il indiquer d'abord ce qui fait l'unité profonde de l'œuvre et le progrès intérieur de l'idée qui y a été réalisée. On n'a pas à craindre, en insistant trop sur cette unité linéaire, de détruire l'impression que la lecture du *Phèdre* fait d'ordinaire éprouver. Ce sont bien plutôt, au contraire, ces ornements qui donnent à la pensée le vêtement le plus somptueux, c'est la richesse et la variété des détails, c'est le charme du paysage et des légendes qu'il évoque, c'est la poésie du mythe qui risque d'entraîner l'imagination au delà de ce que Platon a voulu. Mainte-

1. *République*, VI, 511 DE et VII, 533 E-534 A. Il peut sembler à première vue que la gradation ascendante proposée ici ne correspond pas tout à fait aux quatre termes que, dans ces passages de la *République*, Platon groupe deux à deux : εἰκασία et πίστις, toutes deux formant des degrés de la δόξα, διάνοια et ἐπιστήμη, toutes deux formant des degrés de la νόησις. Mais je renvoie le lecteur aux pages 129-132 du livre de M. E. Halévy, dont voici la conclusion : « On est autorisé à assimiler la διάνοια, telle qu'elle est définie dans le *Théétète* et la *République*, à la δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου, telle qu'elle est définie dans le *Théétète*. » Je crois que Platon n'eût pas refusé d'appeler le mythe du *Phèdre* δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου.

2. L'étendue donnée à chacun de ces éléments composants est proportionnée à l'importance que nous devons lui attribuer : le discours de Lysias, dans l'édition d'Henri Estienne, n'occupe pas tout à fait quatre pages, le premier discours de Socrate pas tout à fait cinq, le second treize pages, la discussion dialectique vingt-trois, c'est-à-dire à elle seule elle est un peu plus longue que les trois discours réunis.

nant que l'on est assuré qu'il n'y a là aucun mysticisme sensualiste, que c'est bien encore une œuvre de ce pur intellectualiste dont V. Brochard et M. Robin ont marqué avec force le trait essentiel, on peut examiner en toute liberté s'il existe entre les diverses parties cet équilibre et cette harmonie qu'exigeait la convergence des effets à produire.

Selon la définition même de Socrate [1], le *Phèdre* est, en effet, un tout vivant. Si on a essayé de le décomposer κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκεν [2], c'était pour constater avec quelle sûreté le choix, la succession et la combinaison des éléments composants par rapport à l'ensemble avaient été obtenus. Ce tout est un, et il est aussi complexe. Socrate, parlant d'œuvres de cette sorte [3], veut qu'elles soient, non seulement variées, mais aussi disposées selon un accord parfait, ποικίλους καὶ παναρμονίους. Comment cette dernière condition a-t-elle été remplie? Je ne prétends pas l'expliquer entièrement, mais il n'est pas interdit d'indiquer quelques tentatives.

Peut-être a-t-on le droit de faire ici appel à d'autres arts pour essayer de mieux comprendre cette complexité d'impressions. Platon y engage lui-même : l'œuvre écrite et l'œuvre peinte, dit-il [4], ont le même triste sort; interrogez les créations de l'art du peintre, ces figures qui semblent vivantes, elles font les fières et gardent le silence. Ne pourrait-on pas aller plus loin, et au lieu de n'accepter la comparaison que dans ce sens négatif, chercher à voir ce qu'un tel rapprochement a de positif et de fécond? La peinture est un art de rapports : un ton ne vaut que par ceux qui l'avoisinent; ce que l'œil se plaît à rechercher, quand il ne s'en tient pas à l'effet d'ensemble, obtenu tout de suite et où rien n'est analysé, c'est tantôt le passage presque insensible d'un ton à un autre tout différent, tantôt le contraste de tons juxtaposés qui se font valoir l'un l'autre. Ne retrouverait-on pas ces effets dans l'art avec lequel les diverses parties du *Phèdre* ont été disposées? Une analyse détaillée devrait mettre en lumière comment des morceaux aussi dissemblables que le début, le discours de Lysias, les deux discours de Socrate et l'entretien dialectique réussissent pourtant à se fondre dans l'impression d'ensemble une et variée.

1. P. 264 C.
2. P. 265 E.
3. P. 277 C.
4. P. 275 D.

Le mot de Socrate παναρμονίους inviterait plus encore à se servir de comparaisons musicales. Il n'est pas surprenant que l'homme qui affirme avec tant de force la supériorité de la parole animée, vivante, par rapport à l'écriture figée, ait voulu associer au développement de son idée des impressions auditives. On a vu par quelques exemples comment l'ironie et l'intention polémique, subordonnées à la pensée maîtresse, agissaient dans le même sens qu'elle et la fortifiaient. C'étaient autant de manières de varier et d'enrichir la théorie, mais c'étaient, peut-on dire, des enrichissements littéraires et intellectuels, du moins ne les avons-nous jusqu'ici considérés que comme tels. Cet art souverain semble avoir réussi à faire siens d'autres moyens de frapper l'esprit.

Déjà dans quelques détails il est permis de noter cette ressemblance avec un art tout différent. La discussion est à peine commencée que Socrate jette avec une apparente négligence, au détour d'une phrase, cette définition de la rhétorique[1] : comme elle est, en quelque sorte, une conductrice d'âmes... ψυχαγωγία τις. Ce mot paraît d'abord n'avoir été lancé que pour piquer l'attention en passant; mais, plusieurs pages après, il est repris[2]. On a démontré dans l'intervalle que l'étude de l'âme était indispensable, alors l'idée ou le « motif » qui avait été ainsi annoncé par avance peut être développé avec toute l'ampleur qu'il a acquise; les quelques notes que l'on avait remarquées sans doute, mais qu'on avait pu oublier, deviennent l'un des larges thèmes de la discussion dialectique.

Une sèche énumération ne pourrait donner l'idée de la richesse de tous les motifs secondaires qui s'entre-croisent et se superposent, sans que jamais la prédominance de l'un d'eux nuise au développement du thème fondamental. L'un de ces motifs, particulièrement reconnaissable, celui des divinités locales, court d'un bout à l'autre de l'œuvre. Il est indiqué dès le début, et il annonce avec sûreté le caractère spécifique qui sera celui de l'ensemble, le ton, si l'on veut, dans lequel toute la symphonie sera écrite. Parfois il semble abandonné, quelques notes le rappellent. Il est partout, tantôt discrètement ramené, tantôt éclatant avec la puissance d'un chant religieux, et toujours avec l'appropriation la plus juste au moment où on en est arrivé dans le développement de l'idée mère, jusqu'à ce qu'il trouve

1. P. 261 A.
2. P. 271 C : ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα...

sa conclusion à la fin, dans la courte prière à Pan et aux divinités qui ont présidé à l'entretien. Cette prière répond sans doute à l'autre, un peu plus longue, qui terminait le discours mythique de Socrate et toute la première partie. Mais là c'est l'amour qui était seul invoqué; ici, au terme de l'œuvre, quand les résultats de la recherche sont acquis, ce dernier rappel du thème que l'on a suivi depuis le commencement, mêlé aux autres, ne paraissant les dominer que quand il fallait attribuer aux nymphes l'inspiration d'un essor lyrique, achève l'harmonie du cadre où s'est poursuivi le développement du thème fondamental.

C'est bien l'unité d'une symphonie que l'on retrouve dans le *Phèdre* : chacune des parties composantes a son caractère propre, et en même temps elle contribue avec les autres, par des variations ménagées sans choc, par le groupement et la valeur réciproque des effets que les morceaux successifs produisent, à l'effet convergent de l'ensemble.

Il convient d'autant moins de s'abuser sur la valeur de ces comparaisons que ni la peinture, ni la musique n'avaient sans doute au temps de Platon la puissance d'effets que nous leur voyons. Aussi bien ne s'agit-il pas d'emprunts à d'autres arts. On m'accordera que cette œuvre, construite avec des mots, évoque pourtant l'idée d'une composition musicale par les sonorités profondes qu'elle sait grouper. Mais je n'y insiste pas : même en surchargeant le *Phèdre* d'un commentaire où tous les motifs seraient notés, je n'arriverais pas à faire sentir la merveille de cet art complexe qui les a tous réunis et orchestrés dans le mystère d'un ensemble vivant.

Il est plus aisé de montrer par quelques exemples très clairs l'insistance avec laquelle Platon, qui voulait que l'unité foncière du *Phèdre* ne fût pas méconnue, a su établir un certain équilibre de ton entre les diverses parties et répartir entre elles une proportion d'ornements qui, tout en laissant à chacune sa valeur, concourt à l'harmonie de l'effet total.

Si le voyage des âmes à la suite des dieux, dans l'espace au-dessus du ciel où elles contemplent les réalités transcendantes, s'accommodait fort bien du cadre où il est raconté, de ce sanctuaire consacré aux divinités des eaux douces dans un coin ombragé de la campagne d'Athènes, on pouvait craindre que le discours de Lysias et la discussion dialectique ne fissent un contraste trop heurté avec ces hymnes enthousiastes et ces éclatantes impressions d'une nature

toute pénétrée de mythologie. Il semble au contraire que l'ἐρωτικός fin, grêle et sec, produise précisément tout son effet, celui que l'auteur a cherché, parce qu'il vient après la large poésie du début, mais le contraste qui est voulu n'est pas violent. Le passage est ménagé par la discussion sur la légende d'Orithyie et la critique railleuse de ceux qui perdent leur temps à interpréter les mythes. C'est ici qne nous trouvons, me semble-t-il, une raison qui explique, au moins aussi bien que l'intention polémique, que Socrate ait soutenu sur le même sujet la thèse de Lysias avant de la réfuter. Le saut eût été beaucoup trop brusque, si l'on avait passé sans préparation de cette maladroite argumentation terre à terre, de cette petite sagesse pratique, bornée et fausse, aux élans qui emportent l'âme du vrai philosophe vers ces hautes régions dont nous n'avons plus que la réminiscence. Le premier discours de Socrate, destiné à amener la palinodie, est une transition dont un artiste moins parfait ne se fût peut-être pas avisé et qui nous paraît maintenant indispensable.

Pour la discussion qui remplit la seconde partie du *Phèdre*, un relevé complet de toutes les allusions poétiques, de tous les souvenirs d'Homère, de toutes les expressions sortant de l'usage commun et choisies à dessein montrerait aisément que Platon a atténué, autant qu'il le jugeait conforme à son souci d'art, l'effet de disparate qu'un autre n'eût sans doute pas évité. Qu'il suffise de rappeler la manière inattendue dont il travestit Gorgias en Nestor, Thrasymaque en Ulysse, et le Palamède d'Élée, et cet « Adraste à la voix de miel » qu'on voit apparaître à côté de Périclès et en qui il est bien inutile de chercher à reconnaître Antiphon. A ces souvenirs des anciennes épopées, Platon mêle ses propres jeux dialectiques et ces étymologies fantaisistes qui ont toujours plu à l'esprit grec. Il y en a moins que dans le mythe, et l'on devait s'y attendre. On ne retrouve pas ici μανικῇ-μαντικῇ ou ἔρως-ἐρρωμένως, mais la phrase à double entente qui commence la palinodie[1] : « L'autre discours était de Phèdre, fils de Pythoclès, du dème de Myrrhinous, celui-ci est de Stésichore, fils d'Euphémos, d'Himère », a un écho dans celle de la discussion[2] : « Tu veux dire que les nymphes, filles d'Achéloos, et Pan, fils d'Hermès, ont plus de talent dans l'art des discours que Lysias, fils de Céphalos. » Avec le secours du *Cratyle* et les explications mi-

1. P. 244 A.
2. P. 263 D. — *Cratyle*, p. 407 E et 408 D, étymologie de Ἑρμῆς et de Πάν.

plaisantes mi-sérieuses que Platon y donne pour les noms de Pan et d'Hermès, on pourrait trouver dans la seconde phrase ce que Stallbaum a vu dans la première, une série de jeux de mots qui, à travers les noms propres, fait entrevoir le sens philosophique des termes que Platon veut rappeler.

Il faudrait revenir encore sur les deux prières qui se répondent, l'une à la fin du mythe, l'autre à la fin de l'entretien, celle-ci achevant l'œuvre et ramenant une dernière fois l'idée des divinités locales qui n'a jamais été perdue de vue. Mais je voudrais insister davantage sur deux passages de la discussion, qu'on est toujours heureux mais parfois étonné d'y trouver, et dont il semble que l'importance pour la composition de l'ensemble n'ait pas été assez nettement précisée : je veux parler des deux morceaux mythiques assez courts qui marquent l'un le début, l'autre la fin de l'entretien dialectique. Platon, ici encore, a tenu à éviter un contraste trop brusque, il a encadré toute la seconde partie entre deux légendes qui, à la place où elles se trouvent, transposent son idée et la font saisir plus profondément. Il a voulu rappeler que la poésie n'était pas exclue par système de son œuvre scientifique, qu'elle devait y tenir une place moindre que dans le mythe, mais qu'elle y était admise à condition d'être conforme à la théorie même qui est au fond de l'œuvre, d'être tirée de cette théorie et appuyée sur elle.

La première de ces fables est celle des cigales[1]. Ce qui l'amène et l'introduit, c'est l'épithète de serviles, ἀνδραποδώδεις, appliquée par Phèdre aux plaisirs des sens. Les cigales ont été jadis des mortels que leur passion pour les arts des Muses a arrachés aux soins du corps. Depuis, elles ont gardé un libre accès auprès des divinités qui président aux arts, aux sciences, à tout le travail intellectuel, et elles leur indiquent parmi les hommes ceux dont les efforts sont consacrés à pratiquer leur culte. Platon, insistant sur une hiérarchie qu'il a sans doute imaginée lui-même, met à part les mortels que les cigales recommandent à Calliope, la plus vénérable des Muses, et à celle qui vient immédiatement après elle, Uranie. Il note que ces noms ont un sens, que d'Uranie dépendent ceux qui s'occupent du ciel, de Calliope ceux qui s'occupent de discours, et il désigne ces deux groupes d'hommes par les mots : τοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ διάγοντάς τε καὶ τιμῶντας τὴν ἐκείνων μουσικήν. Ce rapprochement de

1. P. 259 B-D.

l'art des discours et des études astronomiques ne prend tout son sens que plus tard, quand Socrate, au cours de l'entretien, est amené à parler de ce que l'on appelle vulgairement des bavardages, des spéculations en l'air sur la nature, et que nous nommerions plutôt une théorie de l'univers, ces idées générales de philosophie naturelle dont tous les grands arts ont besoin, et dont l'art oratoire, s'il en était un, ne pourrait se passer. Les deux Muses qui mènent le chœur accueillent donc avec une bienveillance particulière ceux des mortels qui savent, parce qu'ils se sont voués à ces travaux, qu'il y a quelque chose de supérieur à l'ordre du corps. La vraie définition du philosophe dialecticien ne sera donnée qu'à la fin, mais ce retour en arrière sur l'insuffisance et la moindre dignité des plaisirs du corps prépare les développements sur la dialectique et, comme transition de l'amour, συνεργός de la dialectique, à la dialectique elle-même, il était difficile de trouver une légende plus ingénieuse.

L'autre, c'est le récit[1] de la découverte de l'écriture et des illusions paternelles que s'était faites l'inventeur, Theuth, sur la valeur et les conséquences de ce qu'il avait trouvé. En fait le livre, chose morte, n'est rien auprès de l'enseignement dialectique, seul vivant. C'est le terme même de la discussion auquel Socrate et Phèdre sont arrivés, et les quelques mots qui suivent la légende de Theuth nous éclairent sur la réelle intention de Platon. Si l'on se demandait : Pourquoi un mythe égyptien? pourquoi en particulier l'invention de l'écriture est-elle rapportée au pays des merveilles, alors que déjà Hérodote avait vu la vérité sur l'apport en Grèce de l'alphabet phénicien? pourquoi cette imagination mythique et inexacte? — on commettrait précisément la même erreur que Phèdre, on se laisserait prendre au même piège : « C'est avec aisance que tu fais des discours d'Égypte, Socrate, tu en ferais de tous les pays si tu voulais. » Socrate, qui a toujours guidé Phèdre jusqu'ici et rectifié ses idées ou ses expressions avec douceur, se montre cette fois assez vif dans sa réplique, et Phèdre reconnaît que la réprimande est méritée : ὀρθῶς ἐπέπληξας. Sur quoi donc porte-t-elle? Les gens d'autrefois, ces naïfs anciens, pourvu qu'on leur dît la vérité, ne se souciaient pas de la manière dont elle leur était dite : ils avaient la simplicité de croire que les chênes de Dodone rendaient des oracles. Vous les jeunes, les habiles, bien plus encore que de savoir si c'est

1. P. 274 C-275 B.

la vérité qu'on vous dit, vous vous inquiétez de la personne et du pays de celui qui parle. En d'autres termes, j'ai le droit d'exprimer ce qui me paraît la vérité, même sous la forme d'une légende, pourvu qu'on ne s'attache pas avec trop de soin aux détails extérieurs, qu'on sache voir la pensée sous ce qui paraît pour un instant la limiter. La poésie vraiment fondée sur la théorie des Idées n'est pas astreinte à des conditions de temps ou d'espace.

Ainsi la libre fantaisie, qui pourrait se donner l'essor comme dans le mythe de l'âme, obéit ici à la règle essentielle que Platon a posée et n'est qu'une transposition de l'idée qu'il a voulu démontrer. Pour introduire et pour conclure l'entretien dialectique, il a trouvé des ornements sans lesquels cet entretien risquerait de paraître trop sec, surtout parce qu'il succède au second discours de Socrate. Et ces ornements, proportionnés au moment où on est arrivé dans le développement de l'idée fondamentale, sont de bons exemples de l'harmonie de ton, obtenue pour l'équilibre du tout, dans la variété des tons particuliers à chaque élément.

Cet ensemble, on pensera sans doute que M. Raeder a eu tort de le juger mal construit. Au lieu d'une imperfection d'assemblage, c'est le plan même que le sujet indiquait. Et peut-être est-il permis d'ajouter qu'on arrive ainsi à une autre idée de la composition, plus large et plus profonde, que celle qui est d'ordinaire acceptée, trop asservie à des canons d'école. Peut-être en est-il de même pour l'architecture : le plan et les dispositions générales de quelques monuments, temples ou bases, n'ont pas été complètement compris parce qu'on voulait de force leur appliquer les règles de symétrie, par exemple, que d'autres édifices avaient permis d'établir. L'art grec a plus de souplesse et de liberté que les formules ne le laissent entrevoir. M. Girard a prouvé [1] que souvent chez Euripide les trois pièces de la trilogie n'étaient pas empruntées à la même légende, que le lien par lequel l'unité de l'ensemble était assurée n'avait rien d'extérieur et de matériel, qu'une même idée ou un même sentiment était au fond du développement, présenté sous un triple aspect. Dans le *Phèdre*, l'unité de composition est vraiment parfaite, parce que le plan en est adapté de la manière la plus frappante au progrès même de la théorie à exposer.

ÉMILE BOURGUET.

1. *Rev. ét. gr.*, XVII (1904), p. 149 et suiv.

LA DOCTRINE DE RAVAISSON ET LA PENSÉE MODERNE

De la Révolution la pensée française sort complètement transformée. L'Empire n'a pas su imposer une organisation mentale. Les événements se sont succédé avec trop de rapidité pour ne pas créer un état de déséquilibre et de trouble. Avide de vivre dangereusement et d'agir, l'homme découvre en lui des forces insoupçonnées. Il exalte l'énergie et la « virtu ». Le lyrisme intérieur succède à l'enthousiasme des foules. L'imagination colore l'action, la vie morale et la religion. Chacun prend « les fièvres de l'âme pour ses facultés, l'ivresse pour une puissance et nos écarts pour un progrès [1] ». La poésie contient le secret du monde; la religion devient théosophie; l'illuminisme règne. Et le mysticisme, qui rend plus confuse l'intelligence des choses, est la rançon naturelle de cette libération.

Une réaction intellectuelle s'ensuit. La tentative des traditionalistes pour mettre fin aux manifestations anarchiques de la sensibilité, et restituer sous une forme révélée le sentiment du social; le compromis des libéraux pour concilier les besoins de l'individu et ceux des sociétés humaines ne font qu'accuser le malaise de la pensée. Devant l'indifférence et la lassitude des esprits, la notion théologique d'une vérité belle et bonne reconquiert brusquement le domaine spéculatif d'où l'effort de deux siècles l'avait écartée. Le bon sens et la tradition mettent en commun leur sagesse et consultent. La restitution intégrale de toutes les croyances de l'humanité devient l'objet d'une étude sans caractère systématique. L'improvisation, le goût de l'à peu près traduisent la confiance excessive que les générations nouvelles ont en soi. Elles viennent de rompre avec la tradition française et d'introduire le romantisme

1. Joubert, *Pensées* (1911), p. 387.

allemand. Sous l'action dissolvante de la sensibilité, la philosophie de la connaissance s'est transmuée en une philosophie de la vie.

Mais l'absence de discipline, l'affirmation de la spontanéité favorisent la libre expansion des esprits originaux. La valeur de leur œuvre est liée à leur puissance imaginative et à la richesse de leur vie intérieure. La philosophie première de Cousin a l'impétuosité brève d'un moment d'enthousiasme; les idées de Saisset doivent trop à l'histoire. Seule la doctrine de Ravaisson fut assez personnelle et assez suggestive dans son mode d'expression pour exercer une action durable et avoir des répercussions lointaines. Née d'un épanouissement de la sensibilité, nourrie par une méditation toujours renouvelée, elle offre peu de prise à une étude désireuse de restituer l'organisation interne et le développement autonome des concepts. Mais son examen a une tout autre portée. Témoignage concret d'une époque dont elle a prolongé l'esprit au delà des limites normales, demeurée étrangère à tout mouvement d'idées, elle devait se heurter à la pensée conceptuelle dont elle n'avait prévu ni même soupçonné le réveil. Elle contenait en puissance les raisons d'un conflit d'idées que la pensée contemporaine n'aborde qu'avec timidité et répugnance, qu'elle résout au gré des tempéraments et des préférences individuelles dans l'atmosphère énervante des polémiques. Et pourtant l'acuité du problème est telle qu'il met en jeu l'existence même de la philosophie. Tôt ou tard les esprits devront en prendre conscience loyalement, en soumettre les termes à une réflexion dédaigneuse des faux-fuyants, avertie de la diversité des consciences humaines, mais assez courageuse pour savoir se prononcer.

I. — La Doctrine de Ravaisson.

Ravaisson doit à son émotivité, à son imagination plastique et à ses dons d'artiste un sentiment intense du réel, tout ensemble mystique et concret. Enclin à la contemplation esthétique, il pense appréhender, à travers les contours, la raison secrète qui donne leur harmonie et comme leur rythme aux formes, leur vie aux êtres et aux choses. L'œuvre est pour lui la révélation de puissances qui dormaient en nous, de notre spontanéité, de notre activité créatrice. Mais sa sensibilité n'a pas une qualité assez originale et le besoin de créer n'est pas assez impérieux chez lui pour qu'il se complaise

en la vie affective et recherche, à la manière de Fromentin, l'intelligence de ses émotions. Son goût pour la vie morale, le plaisir qu'il prend au jeu des idées l'empêchent de se contenter des joies pures de l'artiste. Il suit le mouvement naturel qui nous porte à conférer aux états intensément sentis une valeur absolue et une réalité objective. Sous l'action sourde du sentiment de vie les nuances indéfinissables de la pratique morale, le sentiment ineffable du divin se fondent avec l'amour de la beauté. A son insu, l'émotion gagne les idées, et, docile aux exigences sentimentales, l'intelligence assouplie devient plus soucieuse d'unité et d'harmonie que de logique. Alors l'expérience personnelle prend corps. Comme elle est vivante et active, Ravaisson lui reconnaît une autorité que ne possède pas l'expérience objective; mais il lui souhaite une valeur égale. Il ne suffit plus que l'élan de la vie intérieure trouve sa confirmation dans les traditions morales et religieuses, et que la révélation intime rejoigne la tradition théologique. Grâce à la méditation et à la spéculation philosophique, l'expérience personnelle devient un mode de connaissance nouveau appliqué à un ordre de réalité que n'atteint pas la connaissance discursive, plus profond et qui semblait jusqu'ici n'autoriser que la croyance et la foi.

C'est qu'en effet ses entretiens avec Cousin, qui lui communique son enthousiasme pour Hegel, Schelling et Proclus; son séjour à Münich auprès de Schelling à un moment où celui-ci tente de délivrer la métaphysique de la logique hégélienne, révèlent à Ravaisson l'accord de ses tendances propres et de la pensée contemporaine. La révolution mentale qui s'opère « garantira d'un côté l'explication positive de la réalité, sans que de l'autre, la raison se voie enlever le grand droit d'être en possession du *prius* absolu, même de celui de la divinité [1] ». Aussi Ravaisson entre naturellement dans l'esprit de la philosophie de la liberté et de la spontanéité. Il se convainc que, par un effort de sympathie intellectuelle, la philosophie peut découvrir le secret de la science et de la vie, tout pénétrer et tout embrasser. Insensiblement ses intuitions se fondent avec les thèmes

1. *Jugement de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, etc., in *Revue germanique*, octobre 1835, p. 16.

Introduites en France par Cousin, les idées de Schelling sont rapidement vulgarisées. En 1833 Barchon de Penhoen expose dans la *Revue des Deux Mondes* la Philosophie de la Nature et la Philosophie de l'Histoire. En 1835 paraît une traduction du Jugement de Schelling sur Cousin, précédée d'une note de Ravaisson; en 1842, un travail de Matter sur la Philosophie de la Nature.

romantiques et revêtent une forme imagée et symbolique. Mais il sent l'insuffisance d'un développement imaginatif.

La philosophie dernière de Schelling pouvait sembler une libération; elle n'était que la prise de conscience d'une pensée originale au contact des grands systèmes traversés comme autant d'étapes; elle devait sa cohérence aux philosophies négatives et la richesse de ses éléments à une inspiration spinoziste. Ravaisson, au contraire, part de l'expérience intime, sans contact préalable avec les systèmes. Deux choses lui manquent dont l'acquisition constituera le but de sa recherche : il sent la nécessité de donner à son sentiment de vie un contenu conceptuel; à ses intuitions, une cohérence autre qu'affective. A ce double objet répond l'étude de l'histoire de la philosophie.

Dans toute doctrine, sous l'ordonnance des concepts, des données immédiates circulent, qui en constituent la partie vivante. L'ensemble des doctrines n'est qu'une longue chaîne d'intuitions personnelles qui se rejoignent et se complètent mutuellement. Il suffit de dépouiller ces intuitions de leur gangue logique; leur fusion permettra d'élargir et d'approfondir le sens de la vie. D'autre part les données immédiates se prêtent à une série de transformations et deviennent des concepts. Encore qu'elles n'ajoutent rien à la connaissance que nous avons des choses, ces formes abstraites ont leur raison d'être. Elles autorisent l'application indirecte du raisonnement à l'intuition. L'usage dialectique qu'Aristote et Leibniz ont fait de la logique doit être maintenu. Il permet de substituer à l'affirmation du divin une construction de l'absolu.

Ravaisson subit la séduction de la logique aristotélicienne qu'il aime pour sa subtilité encore orientale. Au gré des affinités, il se sent attiré vers les systèmes complexes et synthétiques, vers les formes de pensée assimilatrices capables d'adopter successivement plusieurs points de vue pour mieux exprimer ensuite l'unité vivante de tous les aspects du réel. Poursuivant parallèlement l'étude de l'hellénisme et de la philosophie moderne, il devine Maine de Biran, il retrouve chez Aristote, les Néo-Platoniciens et Leibniz un même effort pour pénétrer la vie en la ramenant à l'acte, à l'amour, à la force[1]. Après Leibniz, il tente d'opérer une fusion de l'hellénisme

1. Cousin signale dès 1833 dans la Préface des *Fragments Philosophiques* la filiation qui existe entre la philosophie allemande de la spontanéité et les idées de Platon, des Alexandrins et de Leibniz. cf. *op. cit.* p. LVII.

et du christianisme. Mais il demeure trop indépendant sous sa souplesse apparente pour subir profondément les influences. Son émotion intellectuelle déforme involontairement les idées. Et, comme il ne cherche hors de soi que l'écho de sa propre pensée, les moralistes, les esprits religieux et les artistes sont plus proches de lui que les philosophes. Pascal, Fénelon, Swedenborg, Émerson et Vinci fournissent le texte de ses méditations. Il retrouve dans la statuaire grecque après le ve siècle et dans l'art renaissant italien la recherche inquiète des émotions propre aux époques où la sensualité devient cérébrale, où les artistes épient sur les visages et dans les attitudes les mouvements intérieurs.

Ainsi un aspect de l'idéalisme post-kantien et le spiritualisme de sens commun peuvent se concilier naturellement en Ravaisson qui tient de Schelling et de Cousin sa conception de la philosophie, sa culture n'en donne pas moins à sa doctrine un accent personnel. Il a voulu rester à l'école de la vie. Mais il a appris des philosophes qu'une expérience personnelle peut recevoir un développement dialectique. Il a tenté de transformer la philosophie de la vie en une science de l'être. Son premier soin, dès 1840, a été d'en établir la légitimité et de rechercher le fondement de la métaphysique[1].

*
* *

La philosophie comme explication positive du réel et de chacun des êtres qui le constituent n'est possible que si une expérience nous met en possession de l'absolu. Or Kant et la philosophie écossaise ont nié qu'une telle expérience existât et, jusqu'ici, les philosophies partant des données des sens ou de l'entendement ont cru pouvoir substituer à cette intuition une analyse logique décomposant les éléments constitutifs de l'être ou un mouvement dialectique qui engendre le réel. Elles ont pensé atteindre l'être ; en fait elles substituaient à la réalité vivante des phénomènes qui ne correspondent qu'à l'apparence des choses ou des concepts qui n'ont qu'une existence abstraite.

1. Dans les ouvrages antérieurs à 1840, notamment dans le manuscrit de l'*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, Ravaisson esquisse son système d'une manière dogmatique et se rattache au système de Leibniz « unifié et organisé par la science moderne et où l'aristotélisme est venu recevoir sa dernière transformation ». Mais l'action prépondérante sur lui de la pensée allemande n'échappe pas à la perspicacité de Cousin. Cf. Cousin, *de la Métaphysique d'Aristote. Rapport sur le Concours*, etc., (1838) p. 110 et 116.

La révolution opérée par Schelling a permis de dépasser les philosophies négatives, de rechercher « dans l'essence même le principe réel des rapports et des faits, » et de saisir l'être par une expérience individuelle. D'ailleurs le christianisme et une réflexion de plus en plus profonde du sujet sur lui-même préparaient depuis longtemps l'avènement de cette philosophie positive. Ils ont dévoilé la vie spirituelle. Et la révélation de l'âme a répandu une lumière nouvelle sur la pensée; elle a permis de discerner, à côté de l'entendement, l'existence d'une volonté libre et infinie comme l'absolu. Insensiblement la philosophie a été amenée à placer la source de l'être dans l'acte, à voir dans l'action la base de la métaphysique et dans la réflexion sur l'action sa méthode[1].

Pourtant l'expérience intime de l'action volontaire n'a pas encore été complètement décrite. Schelling a su se placer, dans sa philosophie dernière, au point de vue de la réalité vivante et de l'énergie spirituelle. Mais il a conservé une attitude idéaliste en prétendant que nous devons à une vue directe et immédiate de l'intelligence de reconnaître l'identité du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'existence. De son côté, en analysant le mode actif le plus simple, le sentiment d'effort où le moi se saisit comme cause active, Maine de Biran a établi que la première expérience nous révélant à nous-mêmes nous donne un sentiment de force et de libre activité dans lequel le relatif et l'absolu coïncident. Il a su remonter des faits psychologiques à « un principe immédiat, à une action connue par la plus intime expérience que nous connaissions et que rien n'égale en réalité positive[2] ». Mais il approfondit moins l'essence de l'être qu'il n'envisage le moi dans ses rapports avec le non-moi, l'acte dans son aspect extérieur, l'existence dans son actualité. Il n'affirme le caractère intemporel de la cause active qu'en vertu d'une induction; il place au delà de la force active la substance conçue comme sujet passif de nos modifications. C'est à la volonté motrice qu'il limite la connaissance de nous-mêmes.

1. *Fragments de Philosophie par Hamilton* in *Revue des Deux Mondes* (novembre 1840), p. 420. « La philosophie est la science par excellence des causes et de l'esprit de toutes choses, parce que c'est avant tout la science de l'esprit intérieur dans sa causalité vivante. Elle a son point de vue à elle, le point de vue de la réflexion subjective indiqué par Descartes, mais qu'il avait laissé flottant dans la sphère mal définie de la pensée en général, mieux déterminé par Leibniz et maintenant établi, par un progrès original de la philosophie française, au centre de la vie spirituelle, dans l'expérience intime de l'action volontaire. »

2. *Rapport sur la Philosophie en France au XIXe siècle* (5e éd.), p. 96.

Aussi la méthode philosophique n'est ni une intuition intellectuelle qui nous met immédiatement en possession de l'absolu, ni une expérience actuelle qui nous permet seulement de le concevoir. Elle est une réflexion, un retour de l'esprit sur lui-même. Notre nature ne peut, dans sa finitude, s'identifier à l'absolu; mais notre âme tend vers lui, s'en rapproche insensiblement et le trouve à la limite, comme l'a compris le quiétisme. Aussi, dès que la pensée suit un mouvement contraire à la discursion et approfondit l'homme intérieur, elle atteint le point de vue « où l'âme s'aperçoit en son fond qui est tout activité, sans qu'il soit nécessaire ni possible de figurer encore une substance inerte qui la porte[1] ». Alors notre être se retrouve et se possède tout entier. Là où l'entendement ne voyait que contrariétés et oppositions, l'esprit découvre le principe qui opère l'identité des différences et l'union des contraires.

La source de l'être et de l'action est au delà de la volonté. Le bien est le premier objet de l'action et nous nous le représentons habituellement comme une fin que l'entendement se propose et qui demeure distincte de l'être lui-même. Mais on conçoit mal comment un idéal abstrait, dépourvu d'être, aurait une efficacité suffisante pour produire le moindre changement. L'action ne saurait être attribuée que métaphoriquement à une idée ou à un motif. Le bien est un mobile avant d'être un motif. La volonté n'est que le réflexion de l'activité sur elle-même et s'éveille dans l'effort. Elle suppose une tendance antécédente; elle a « sa source dans le désir et c'est le désir qui fait le réel et l'expérience même de la volonté[2]. »

Mais ce mouvement de sensibilité n'est le fait ni d'une puissance capricieuse ni d'une force aveugle et brutale. Si le foyer de la vie morale se trouve dans cette partie de notre être qui est capable de passion, c'est que le bien, objet de la pensée, est un être et non une idée. Tout désir est un élan de notre nature imparfaite vers l'être en qui elle trouvera son achèvement et sa perfection. Or celui dont elle subit l'attraction secrète n'est pas l'intelligible d'Aristote, mais le Dieu bienveillant du Christianisme, qui est tout amour, qui veut le bien et la perfection de tous les êtres. Aussi notre désir est un mouvement d'amour, un attachement de la pensée qui nous unit à l'Être. Et l'amour est la substance même de l'action. Dès lors « le

1. *Fragments Phil. Hamilton*, p. 425, cf. *De l'Habitude* (éd. 1838), p. 38.
2. *Ibid.*, p. 425-426.

but de l'acte est confondu avec l'acte, l'idée avec la réalisation et la pensée avec l'élan de la spontanéité [1] ».

Et la spontanéité de l'amour, le libre mouvement vers le bien peuvent avoir quelque chose d'irréfléchi. Ils sont guidés par une grâce prévenante que saint Augustin et Fénelon ont proclamée. Dieu est en nous, « Dieu caché par cela seul qu'il est trop au-dedans de ce fond interne de nous-mêmes où nous ne descendons pas [2] ». Il est plus intérieur que notre intérieur et notre désir est en un sens la passion de sa volonté et de son amour.

Ainsi, par un retour sur soi, le moi se transcende en quelque sorte. Il saisit dans l'activité intemporelle de l'esprit, dans le désir immortel de l'âme sa substance. Il sent qu'il participe de la divinité, source même de son action et de son être. Alors se résout le problème de l'être et s'évanouit le problème de la connaissance. La métaphysique est possible, car une vérité absolue réside en nous. Puisque cette vérité n'est pas le fait d'une recherche méthodique, mais bien d'une appréhension immédiate, puisque la certitude sentimentale suffit, nous n'avons qu'à recevoir les révélations intérieures [3]. Elles sont tout à la fois principe d'intelligibilité, principe d'action et principe de vie.

*
* *

Maintenant que la réflexion a atteint l'absolu, l'explication positive de la réalité devient possible.

Il suffit de « voir en tout l'élément humain », puisque aussi bien l'absolu qui mesure le relatif et la perfection qui rend raison de l'imparfait apparaissent dans la cause active et la substance spirituelle que nous sommes. Tout comprendre *ex analogia hominis*,

1. *De l'Habitude*, p. 34, cf. *Ibid.*, p. 42 à 46.
2. *Ibid.*, p. 42.
3. Ainsi se marque la différence assez considérable qui existe entre le spiritualisme physiologique de Maine de Biran et le réalisme ontologique de Ravaisson. Lors de la publication fort incomplète des œuvres de M. de Biran entreprise en 1834 et en 1840 par Cousin, Ravaisson a pu être frappé de la similitude des points de vue au point de reconnaître dans l'analyste du sentiment de l'effort « le réformateur de la philosophie en France », et d'adopter dans sa description de l'action la terminologie de Biran. Pourtant, en allant droit aux conclusions, il omet d'étudier la méthode pénétrante de Maine de Biran, qui suppose une dissociation préalable des notions. Aussi sa méthode réflexive demeure au fond identique à l'intuition intellectuelle de Schelling. Intellectuelle et sentimentale à la fois, elle est un déploiement de la connaissance libérée de la volonté et se plaisant à imaginer l'acte après coup. Elle demeure une reconstitution psychologique.

ramener la spontanéité des formes vivantes à l'activité morale, synthétique et créatrice, c'est se laisser guider sur la sûreté d'un mouvement d'amour. La réalité est inséparable de la perfection. L'ordre du monde, la beauté des choses, la bonté sont les moments d'une révélation qui se déroule et qui correspond à la révélation du *Deus implicitus*. Ils expriment l'unité, la cohérence dont nous avons déjà saisi en nous le type. L'étude du monde, de l'art et de la morale se complètent en un ensemble harmonieux qui unit la science et la sagesse.

Nous avons naturellement besoin d'un ordre esthétique qui se confond avec l'intelligence même et nous ne comprenons que là où nous saisissons une harmonie et une unité. Or la vue du monde extérieur nous permet simplement de constater que des phénomènes se suivent; et la science se borne à énumérer des rapports de succession sans établir leur nécessité et leur raison d'être. Elle n'explique pas pourquoi le monde n'est pas livré au désordre. C'est que la cohérence du monde extérieur et la cause véritable des faits ne se peuvent comprendre sans un appel à l'expérience intime. La pratique de l'art et de la vie morale révèlent un mode d'action distinct de l'impulsion mécanique, dans lequel la cause se rattache à la substance spirituelle et s'identifie au bien, raison dernière de toutes choses.

La cause véritable d'un phénomène n'est pas dans un autre phénomène. « L'être même et la substance du fait est une action qui ne tombe comme telle ni dans l'espace ni même dans le temps[1]. » Tout changement suppose un manque, un déficient, un besoin de plénitude. Il n'a d'autre raison que la raison du meilleur; il n'a d'autre principe que la perfection relative et la puissance créatrice que l'absolu a placées dans les êtres. Le phénomène n'est « qu'une condition, un moyen pour l'action de la cause; tel un premier degré nécessaire pour l'établissement par la puissance créatrice d'un état subséquent; telle l'ébauche relativement à l'œuvre[2] ». L'induction perd alors la valeur que Stuart Mill, après Bacon, lui prête. Le procédé scientifique est superficiel : il ne permet d'atteindre que la

1. et 2. *Rapport*, p. 78 et p. 79, cf. *Ibid.*, p. 255 : « Nous concevons une cause qui, dès le commencement de son opération, implique la fin comme but, une cause finale en même temps qu'efficiente, bien plus efficiente par cela même qu'elle est finale et dont la perfection au moins relative est la raison d'être de ces éléments qui trouvent en elle seule leur achèvement, de tous ces moyens qui trouvent en elle seule leur usage. »

cause physique. Seule la recherche d'une cause finale importe. Et c'est à la métaphysique qu'il appartient de la découvrir.

Dès lors l'expérience extérieure se complète et s'éclaire. Si profonde puisse paraître la scission entre le règne des êtres organisés et le règne inorganique, le mécanique et le vivant procèdent d'un principe commun. La finalité joue bien dans le monde le rôle qu'Aristote et Leibniz lui assignent. C'est dans l'ordre et le concert des éléments que réside le caractère de la vie; la détermination spontanée et automatique des phénomènes vitaux suppose l'action d'une idée organique. La cristallisation est le fait d'affinités et d'attractions. Les lois du mouvement ne se peuvent comprendre sans l'intervention d'une force ou d'une puissance. Le mouvement lui-même est tendance. « L'expérience enseigne que, dans la nature, circule sous les phénomènes comme une sève vivifiante dont ils sont la manifestation, un principe analogue à ce qui est en nous esprit[1]. »

La nature apparaît, suivant le terme de Lachelier, comme une pensée qui ne se pense pas suspendue à une pensée qui se pense. Puisque la causalité n'est pas dans un rapport analytique d'antécédent à conséquent, rien n'est, dans le monde, nécessaire de cette nécessité absolue qui repose sur le principe de contradiction, fondement de la déduction géométrique et du raisonnement. Comme l'ordre et la convenance orientent l'activité productrice, il n'y a de nécessité que morale[2]. Mais cette forme de nécessité implique la liberté, la spontanéité, l'individualité. La fusion du néo-platonisme et du christianisme opérée par Schelling permet de dépasser Leibniz et de découvrir, dans les révélations de la religion, la raison profonde de la contingence. Les individus ne sont ni une émanation naturelle de Dieu, ni les modifications nécessaires d'une matière universelle, ni même l'œuvre d'une intelligence faisant un choix parmi des mondes également possibles. Ils sont la libre création d'un être en qui la pensée et l'existence se confondent. Le monde

1. *Rapport*, p. 313, cf. *Ibid.*, p. 198.

2. *Ibid.*, p. 269. « La nature n'est point comme l'enseigne le matérialisme toute géométrie, donc toute nécessité absolue ou fatalité. Il y entre du moral; elle est comme mélangée de la nécessité absolue, qui exclut la contingence et la volonté, et de la relative qui les implique. Ce n'est pas tout : le moral y est le principal. La nature, si on néglige les accidents qui troublent dans une certaine mesure son cours régulier, mais qui, approfondis, rentrent sous les mêmes lois, la nature offre partout un progrès constant du simple au compliqué, de l'imperfection à la perfection, d'une vie faible et obscure à une vie de plus en plus énergique, de plus en plus intelligible et intelligente tout ensemble. »

est un acte d'amour et de généreuse condescendance, la manifestation de la beauté et de la bonté absolue, qui se dédouble en quelque sorte et se dégrade en une série de formes « qui tout ensemble la cachent et la font voir ». Les individus demeurent indépendants et libres parce que la beauté ne les a créés que « par l'amour qu'elle met en eux ». Mais ils sont tous le reflet et l'imitation du divin. Sous le jeu des métamorphoses, une similitude universelle se retrouve. Toutes les choses, par la vertu de ce que Dieu a mis en elles, aspirent à l'unité originelle et tendent à remonter de degré en degré jusqu'au principe invariable. Ce double mouvement de descente dans le monde et d'élévation vers Dieu est l'histoire métaphysique de l'être et du monde. La création, mystérieuse dans sa nature, dépasse notre pouvoir de comprendre et ne peut recevoir qu'une expression symbolique. La descente dans le monde nous échappe; mais l'élan vers le beau et vers le bien qui fait le fond même de notre nature aimante se dévoile à la réflexion[1].

*
* *

Dès que nous ne cherchons plus à saisir l'enchaînement et l'harmonie des choses et que nous contemplons chaque être dans son individualité, la beauté apparaît. Les philosophes, qui ont tenté de la définir, l'ont enfermée dans une formule abstraite. Elle est dans le mouvement, dans « cette facilité infinie d'ondoyer en toutes sortes de plis et de replis que figure le serpentement des choses vivantes (*serpegziamento*) dont se sont tant occupé et qu'ont su si bien rendre Léonard de Vinci, Michel-Ange et le Corrège[2] ». La grâce de la vie, qui est tout souplesse et flexibilité nous plaît par une magie secrète qui nous fascine et nous charme. Le cœur a deviné dans son frémissement et dans sa tendresse l'épanouissement et comme l'abandon de l'activité créatrice. Le désir naît. Et la beauté fugitive appelle l'amour parce qu'elle est l'image du bien qui demeure.

1. Cette conception de la création exposée dans le *Rapport* (p. 279) dans *Métaphysique et Morale* (p. 25) et dans le *Testament philosophique* (p. 13) est d'origine néo-platonicienne. Ravaisson trouve d'abord dans Schelling l'idée du mouvement en avant par lequel le principe se produit dans ses développements, puis remonte à la théorie du πρόοδος (cf. *Méta. Arist*, t. II, p. 432 à 433 et p. 456 à 460). Il semble d'ailleurs s'être particulièrement inspiré de Proclus (cf. *op. cit.*, t. II, p. 512-514).

2. *Philosophie de Pascal* in *Revue des Deux Mondes* (mars 1887), p. 408, cf. *Testament philosophique* in *Revue de Métaphysique et de Morale* (janvier 1901), p. 17 à 20, p. 23.

Parfois elle réveille dans le cœur de l'homme le génie et le divin. Vivant dans un état d'enthousiasme qui le maintient au-dessus de lui-même, l'artiste, initié par un long commerce avec les chefs-d'œuvre et la nature, crée mystérieusement. Il imite la nature, mais la nature supérieure. Il communique aux choses un cachet d'individualité et « la grâce qui les rend aimables en faisant qu'elles semblent aimer ». Le mot du Vinci est vrai de tous les arts : leur fin est de représenter l'âme. Vinci, Michel-Ange, le Pérugin, Fra Bartoloméo et le Corrège ont su le comprendre. Mais la recherche de l'expression spirituelle n'est pas le propre de la Renaissance italienne. Pendant longtemps les manifestations artistiques ont été liées aux manifestations religieuses et, dans les œuvres de l'antiquité, l'archéologue retrouve la trace des émotions les plus hautes éprouvées devant la vie et la mort[1].

*
* *

Mais l'homme, placé dans la région moyenne où l'être sent les contradictions intimes de sa nature, souhaite donner à sa vie même l'unité harmonieuse d'une création. L'art de la vie le lui permet. Distinct d'une science morale et d'une théorie du devoir, il est « la conformité à un modèle souverainement réel, souverainement vivant, et ce modèle est Dieu[2] ». Il s'agit de notre bonheur qui réside dans notre perfection. Celle-ci n'est ni dans l'orgueil du sage stoïcien, ni dans une forme particulière d'existence, ni même dans un dogme. Elle est dans « un état du cœur et de la volonté ». Elle s'acquiert au prix d'une purification. Pour cela les méditations, les exercices spirituels, l'Évangile, qui contient les hautes vérités de la foi religieuse, suffisent. L'homme doit s'arracher à soi-même, se guérir du mal moral, l'égoïsme qui l'éloigne de Dieu. Il découvre alors au

1. L'esthétique de Ravaisson n'a pas l'originalité qu'on attendrait de sa nature d'artiste et de l'influence probablement exercée sur lui par Théodore Chasseriau. Indifférent aux questions primordiales de technique, il doit peu à une interprétation spiritualiste de Léonard de Vinci en qui Stendhal avait pu voir avec aussi peu de vraisemblance un idéologue. Il exprime des idées courantes à son époque. Pourtant il y a davantage chez lui que dans la théorie esthétique de Cousin et dans les critiques de Gustave Planche qui annonce, dès 1833, que « la génération nouvelle fondera un art spiritualiste et sérieux (où) les yeux se reposent et (où) l'âme reprendra son travail et son rôle. » Son imagination rêveuse qui unit aux influences grecques et italiennes un orientalisme plus cérébral que visuel se traduit par un symbolisme qui annonce l'œuvre littéraire de Gustave Moreau.

2. *Phil. Pascal.* p. 415.

fond de soi la volonté supérieure qui l'anime; il s'abandonne à elle avec humilité et reçoit d'elle la vertu surhumaine et divine. Il apprend la générosité, la charité, le don qui va jusqu'au sacrifice et l'immolation de soi-même. Porté à l'amour et à l'amitié, il devient « le héros donneur de biens ». Car l'amour des hommes s'unit à l'amour de Dieu. Jésus lui-même l'enseigne. Car « Jésus ne dédaigne pas de prendre place à la table des humains; et c'est à un repas du soir, entouré d'hommes à la vie desquels est mêlée sa vie, tout près de celui qu'il aime entre tous, qu'après le chant d'un hymne, *hymno dicto*, il fonde le rite suprême, consommation des mystères antiques, où la divinité se communique à tous[1] ».

Ainsi la spéculation, l'art et la morale accomplissent l'union de l'homme et de la divinité. Les religions antiques demandaient aux Mystères l'initiation. La religion de l'amour a révélé l'ordre du cœur auquel se sont attachés Pascal et les mystiques. Tout revient au sentiment. Et l'intuition du philosophe, le génie de l'artiste, l'inspiration du héros sont des initiations. La raison dernière des choses est dans la vie religieuse. Dieu est incompréhensible par suite de sa trop grande clarté; mais il est sensible au cœur. La raison, achoppée au mystère du commencement et de la fin, comprend à peine; mais il suffit que l'esprit connaisse et aime.

La vérité sommeille dans les consciences. La philosophie nouvelle l'a sentie, sans pouvoir en donner une claire démonstration. Il appartient à la philosophie de l'avenir d'achever son œuvre. « Il y a un foyer, un soleil du monde intellectuel et moral. Quelque nouveau Képler, quelque nouveau Newton en rendront manifestes un jour et la réalité et la puissance[2]. »

II. — Ravaisson et la pensée contemporaine.

Ayant échappé à l'influence de la philosophie mathématique, de la philosophie critique et des sciences biologiques, Ravaisson a pu répondre à l'inquiétude de son époque en artiste et en poète qui éprouve, devant l'univers d'Aristote et de Leibniz, une émotion métaphysique. La vivacité d'impressions empreintes d'un optimisme

1. *Phil. Pascal*, p. 422, cf. *Rapport*, p. 240, p. 245-246 et *Métaphysique et Morale*, article inaugural de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1893) et *Testament phil.* in *Op. cit.*, passim.
2. *Rapport*, p. 227.

naturel n'a pas autorisé le doute. Son effort philosophique a eu le calme et l'aisance que seule peut donner une certitude. Mais les variations de la pensée contemporaine ont trouvé en lui leur écho. Il a suivi le mouvement qui, après 1830, dépossédа le spiritualisme de la base physiologique établie par Maine de Biran et de la méthode scientifique préconisée trop mollement par Cousin. Après 1840 il a partagé l'engouement général pour la philosophie alexandrine. Aussi, dès que l'éclectisme est privé de son chef, l'étendue de sa culture, la séduction morale de sa doctrine et ses fonctions officielles permettent à Ravaisson d'exercer une action et le placent à la tête du mouvement spiritualiste.

Alors, ayant une cause à défendre, il prend position vis-à-vis de l'éclectisme [1], du positivisme et du criticisme. Mais, au contact des systèmes qui nient la possibilité de la métaphysique, ses réactions ne revêtent pas un aspect critique. Surpris de cette dissidence, il n'en cherche pas les raisons internes. Ennemi de la vérité qui divise, il ne souhaite que ramener au spiritualisme les philosophes égarés. Et il donne de sa doctrine, dans le *Rapport*, une expression exotérique.

Il y a en philosophie deux attitudes possibles : le matérialisme et le spiritualisme. Le matérialisme prétend tout mesurer, réduire l'être à ses conditions géométriques et mécaniques, à ses parties imaginables. Mais la quantité est proprement du domaine de l'imagination, intermédiaire entre les sens et l'intelligence pure et qui ne nous donne, comme l'ont vu Descartes et Kant, que des schèmes. La science, « œuvre de l'entendement », n'atteint que des apparences : elle est un jeu de décomposition mécanique, un symbolisme qui rend compte du mode d'union des matériaux. Aussi un système qui reposerait entièrement sur elle aboutirait à une mutilation du réel et à un nihilisme. D'ailleurs il n'y a pas en fait de matérialisme absolu. La science est fondée sur le principe d'ordre ; grâce à la métaphysique, d'empirique qu'elle était, elle devient rationnelle. Desargues a mis en lumière le rôle de la similitude dans le mathématique ; le mécanisme réclame le dynamique. La vie serait inex-

1. Libre continuateur de Cousin, Ravaisson est pourtant très sévère pour l'éclectisme (cf. *Fragments Phil. Hamilton* et *Rapport*, p. 24-34). C'est que Cousin, à qui l'on rend en général insuffisamment justice, a tenté de rejoindre la tradition rationaliste. Son système peut reposer sur des convictions esthétiques et morales; il demeure fidèle aux acquisitions définitives de la philosophie critique en combattant le mysticisme, en rejetant l'intuition intellectuelle de Schelling et en affirmant la relativité de la connaissance.

plicable sans l'animisme et l'étude de la physiologie se retourne contre la philosophie positive[1]. Toute science est destinée tôt ou tard à se transformer en philosophie. Tous les systèmes tendent nécessairement vers le spiritualisme qui explique l'inférieur par le supérieur; tous font appel aux causes finales et à l'esprit. La doctrine nouvelle du positivisme spiritualiste est donc bien l'expression de la pensée française.

Et, dans ce manifeste, sous une interprétation peu rigoureuse des courants d'idées, sous les obscurités et les subtilités alexandrines, les esprits retrouvent le sentiment puissant de vie, la fraîcheur d'impressions et l'art de Cousin.

Pourtant, vers 1866, les conditions de la spéculation se sont modifiées. La philosophie, mise à la portée du grand public sous une forme littéraire dans la *Revue des Deux Mondes* a pu devenir affaire de mode et varier tous les dix ans; hors du domaine de l'opinion la science avait continué silencieusement son œuvre. Elle reprend peu à peu, dans la spéculation, sa place légitime; elle impose la conception d'un univers auquel la spécificité des sciences et la théorie de l'évolution ne permettent plus d'attribuer la continuité et l'immutabilité. Elle rend son actualité au problème de la connaissance et sa faveur au criticisme. Et les esprits qu'une inclination naturelle porte vers le positivisme spiritualiste discernent un conflit là où leur maître n'a vu que mésintelligence[2]. Fidèles à la pensée de Ravaisson, ils sentent la nécessité d'une présentation autre et adaptent à la doctrine de l'esprit le kantisme vivifié par une interprétation particulière d'Aristote, de Descartes et de Leibniz. La métaphysique devient solidaire d'une attitude critique; la cause finale, la liberté deviennent des problèmes. Car le fondement de la

1. C'est dans les chapitres xv et xxii à xxx du *Rapport* que Ravaisson expose son interprétation singulière de la biologie. Développée d'abord sans critique dans la thèse *De l'Habitude*, sa théorie de la vie et de l'organisation est empruntée à la *Philosophie de la Nature* de Schelling et s'autorise indistinctement des travaux de Stahl, de Barthez, de Bichat et des médecins philosophes. Les notions métaphysiques et les notions physiologiques s'y trouvent confondues en vertu d'une interversion déjà dénoncée par Maine de Biran dans le *Mémoire sur la décomposition de la Pensée*. Et Ravaisson ne se rend pas compte que, par un progrès insensible de Bichat à Broussais et de Broussais à Claude Bernard, l'étude des phénomènes de la vie a infirmé sa théorie de la spontanéité de la substance vivante organisée. Cf. R. Lenoir, *Claude Bernard et l'esprit expérimental* in *Revue Philosophique*. Janvier 1919, p. 74, 76, 87 à 93 et 94.

2. Sur les rapports de la doctrine de Ravaisson et des systèmes ultérieurs cf. Adolfo Levi, L'*Indeterminismo nella filosofia francese contemporanea*. Concl. et p. 219-221.

métaphysique n'est plus placé dans une expérience personnelle. C'est à une analyse de la science positive qu'il appartient d'établir que le point de vue de l'entendement n'est pas le point de vue définitif. Elle seule autorise l'affirmation des causes finales et de la liberté. Alors apparaît le problème moral dont la solution se trouve en nous, dans l'activité religieuse.

Mais c'est en vain que les doctrines de la liberté cherchent à réaliser après 1870 un équilibre intellectuel. Les exigences sentimentales éclatent, plus violentes, se retournent contre la science dont la faillite est alors prononcée et s'apaisent dans un art nouveau. Le mouvement romantique, qui comprenait trop d'éléments disparates, trop de réminiscences classiques et d'images étrangères, s'épure. Dans le mouvement symboliste son caractère essentiel apparaît enfin. Il existe une conscience poétique des choses au fond de l'homme intérieur. Ses instincts et ses forces ignorées tissent pour lui un monde de rêve plus réel que le monde extérieur. Les images expriment plus que les idées. A ce moment la tendance spiritualiste française se transforme ; elle remonte aux sources mêmes de la doctrine de Ravaisson : à l'émotion de l'artiste en face des choses et au sentiment même de vie. Des philosophies apparaissent qui se libèrent des problèmes d'école et des dogmes moraux, ravivent une inquiétude ancienne et restaurent un mode de connaissance sentimental.

*
* *

Si l'on fait abstraction de l'originalité de chacun des systèmes inspirés par Ravaisson et des problèmes particuliers qu'ils offrent à la réflexion critique, tous présentent un caractère commun. D'après eux la philosophie doit répondre à des besoins sentimentaux que ni la science ni la logique ne sauraient satisfaire et devenir métaphysique.

Aussi le problème métaphysique apparaît généralement comme l'expression d'un conflit nécessaire entre la sensibilité et la raison. Ce conflit serait latent dans la philosophie française depuis Pascal ; il aurait atteint sa phase aiguë au cours du XIXe siècle. Dans ces conditions, malgré les négations du kantisme, la possibilité de la métaphysique demeurerait une question primordiale et recevrait de la seule sensibilité les éléments d'une solution. Mais à vrai dire ce conflit est le propre de consciences individuelles qui n'ont pas su

rendre harmonieuses toutes les tendances de l'être. Il est un défaut d'équilibre. Montaigne, en dévoilant la nature ondoyante et diverse de l'homme, a donné la raison du drame intérieur. Là où Pascal, l'esprit tendu, âpre et amer, recherche en gémissant, un Malebranche ou un Spinoza possèdent une certitude calme. Ils ont su trouver dans la philosophie mathématique de Descartes les éléments d'une discipline à laquelle ils se sont soumis, encore qu'ils aient été l'un et l'autre profondément mystiques.

Intellectuellement, la direction donnée à la spéculation par Ravaisson n'apporte rien de nouveau. C'est du sein même du rationalisme français que s'est élevée au cours du XVIIIe siècle une protestation mesurée contre l'abstraction logique. Condillac, d'Alembert et Tracy ont compris que la philosophie du concept devait s'assouplir pour recevoir de la science des données nouvelles qui dépassaient notre pouvoir d'imaginer et notre puissance de déduction. L'astronomie, la mécanique rationnelle, la biologie encore confondue avec l'art médical exigeaient que la raison se soumît à l'expérience. Le *Traité des Systèmes* a dénoncé dans les doctrines leur incapacité à embrasser davantage qu'une portion du réel. Mais, en faisant appel à l'expérience extérieure et même à l'expérience intime, la pensée n'avait pas prononcé contre la raison. Il n'appartenait de le faire qu'à une époque où le sentiment de la science fût assez affaibli pour permettre le jeu déréglé de l'imagination.

D'autre part, dans le même temps, les psychologues français après Locke et Kant après Hume ont dégagé simultanément d'une étude de la connaissance des conclusions identiques. Ils ont établi la relativité, le caractère humain de la vérité scientifique. Or la crise politique et sociale, en enlevant aux esprits toute faculté critique et toute individualité logique restitue une force nouvelle aux croyances morales et religieuses qui forment la vérité des groupes. L'acceptation du relativisme semble mettre en danger des convictions dont le maintien et le prestige deviennent pour la société une nécessité vitale. Les esprits reculent devant une transmutation des valeurs et restaurent des valeurs anciennes. Les mythes et les dogmes se substituent aux concepts et reçoivent de la théologie une garantie objective. Les habitudes mentales nouvelles, dont les Idéologues avaient su donner une si ample expression, sont refoulées. L'homme échappe au relativisme; il trouve en soi, dans la vie religieuse, un absolu que la science lui refuse. A partir de Joubert la philosophie

est devenue un dogmatisme moral. Et le réveil métaphysique, sous la forme particulière qu'il revêt au XIXe siècle, n'est qu'un phénomène de sensibilité morale.

Aussi ne peut-il prêter à aucune discussion. Un mouvement de sensibilité s'éprouve ou se constate; sa justification réside dans son existence même. Il est inutile, voire impossible de soumettre à la réflexion critique les formes intellectuelles que revêt dans tel ou tel système une expérience personnelle, qui ne saurait emporter qu'une adhésion sentimentale. Mais l'histoire des idées peut, du dehors, déterminer la valeur exacte de ce courant. S'il y a entre les courants d'une époque des interactions et comme des anastomoses qui rendent plus délicate dans le détail une restitution intégrale du passé, leur degré de profondeur les différencie. Les mouvements les plus étendus ne sont pas nécessairement les plus amples; ceux qui reflètent le plus exactement les préoccupations d'un siècle sont souvent d'un accès difficile en raison de leur complexité même. La situation officielle du spiritualisme en France au XIXe siècle a pu faire illusion sur la profondeur et la portée de ce mouvement. Il n'est pourtant qu'un des aspects d'un mouvement plus compréhensif qui se retrouve tout entier, avec ses contradictions internes et la fécondité d'éléments encore incoordonnés dans la philosophie positive.

La métaphysique ou philosophie de la sensibilité n'est pas un accident de la pensée française; elle en est une forme incomplète et appauvrie. Ses négations proviennent de la méconnaissance d'un passé dont elle n'a su discerner à quel point il était encore actuel. Son point de départ, ce sentiment de vie, n'était pas seulement un fait d'expérience intime. C'est le brusque développement des sciences de la nature et de l'astronomie, la révélation des civilisations lointaines ou disparues qui ont élargi au XIXe siècle la compréhension de l'homme et du monde et dévoilé l'humanité et l'univers. D'abord l'esprit scientifique a été débordé; l'imagination a devancé l'exercice méthodique de l'intelligence et les anticipations ont suppléé aux conclusions positives. Peu à peu l'impulsion de Comte qui s'écarte de « l'école allemande » et concentre tout l'effort critique de notre XVIIIe siècle, l'action géniale de Claude Bernard qui proclame les droits de la pensée expérimentale, restituent sa valeur à la vérité scientifique. D'autre part la réalité offre tant d'aspects nouveaux qu'il faut bien placer l'homme au centre de l'univers. Et la découverte d'une nature sociale montre qu'au sein des groupes

se forment des représentations spécifiques. Immédiatement senties elles s'imposent à l'individu comme des vérités et la mythologie dispute à la science le domaine de la connaissance et la conduite de l'action.

Mais, comme elle peut s'appréhender dans l'étude des sociétés, cette forme de vérité n'échappe pas à la science. Les mythes et les dogmes deviennent, comme auparavant les concepts, l'objet d'une critique. La critique philosophique avait révélé l'origine humaine de notre connaissance ; le critique historique révèle l'origine humaine de nos institutions religieuses et de nos mœurs. Dès lors c'en est fait du caractère absolu du vrai, du beau et du bien. C'est de l'histoire des religions et de l'histoire des mœurs que la vie religieuse et la vie morale reçoivent leur entière signification. Un sentiment vif de la science fait reculer les exigences sentimentales devant les exigences logiques. Pourtant la conception scientifique de l'univers demeure vivante. La personne humaine demeure chez Renouvier (et plus tard chez Hamelin) l'épanouissement, la forme la plus haute de réalité ; la synthèse subjective complète chez Auguste Comte la synthèse objective. Religiosité, moralisme et mysticisme social demeurent l'expression dernière d'un univers qui dépasse pourtant les limites de la conscience humaine.

Ainsi, pour s'être aperçu que « l'homme est la mesure esthétique et scientifique des choses » suivant les termes mêmes de Ravaisson, pour avoir deviné la relativité du vrai, la pensée française éprouva une inquiétude à laquelle certains esprits s'abandonnèrent. Pour avoir trop sollicité l'imagination, beaucoup ont trouvé, avec Renan un goût amer à la vérité. Ils ont préféré se reposer sur la croyance, sur la conviction qu'une inspiration religieuse ou un mouvement de sympathie esthétique permet de pénétrer l'absolu. Le courant positif, acceptation lucide du relativisme, avec toutes les conséquences qu'il entraîne dans le domaine des mœurs, a voulu surmonter la crise de sensibilité qui rendit plus confuse notre philosophie.

*
* *

Il n'a pourtant pas dégagé la signification profonde de cette crise. Au cours du XVIIIe siècle, la vie de société, l'intérêt porté aux polémiques musicales et aux « Salons » à un moment où le drame musical s'ébauche, où la peinture et l'art statuaire sont en France

d'une puissante originalité, rendent les esprits particulièrement propres à une étude des sentiments. La sensibilité prend une place considérable dans la vie. Mais au moment où elle va devenir objet de spéculation[1], les mœurs se modifient. De 1780 à 1823, au cours d'une évolution dont Stendhal a décrit avec clairvoyance les étapes, un mélange de sensiblerie, de moralisme et de sens pratique se substitue à la sensibilité artistique, qui devient impuissante à opposer à l'invasion du romantisme le goût et l'esprit du XVIIIe siècle. Plus tard le spiritualisme concentre dans la vie religieuse toute la vie sentimentale et le positivisme l'imite. Il se défie trop de l'introspection pour entreprendre une critique de la sensibilité. Il demeure trop éloigné du mouvement d'art contemporain pour comprendre la haute leçon de l'impressionnisme, qui doit à sa libération des conventions académiques d'avoir pu restituer l'esprit de notre sensibilité mesurée, fine et presque logique dans son souci d'ordonnance et de clarté.

Ainsi le philosophe a négligé de tirer de l'art tous les enseignements qu'il renferme. C'est qu'ici le goût, un sentiment délicat du beau ne sauraient suffire. Un approfondissement des techniques, la connaissance de l'histoire de l'art sont indispensables. La fonction de l'art n'est pas de procurer des émotions vagues et de replonger les esprits dans l'inconscient; pas plus que la fonction de la science n'est de livrer à une vulgarisation hâtive des symboles utiles et commodes. L'un et l'autre sont des disciplines trop complexes pour qu'on en puisse parler vaguement. Et le métaphysicien, quand il parle de la beauté en poète, des arts plastiques en rêveur, méconnaît le sens véritable de l'art. Il s'abandonne à sa fantaisie au lieu de découvrir dans l'œuvre une joie pour les sens et un enseignement pour la raison. Dans l'art il ne suffit pas que les passions jouissent d'elles-mêmes; il faut encore qu'elles s'ordonnent. L'émotion confuse fait l'amateur; seules la discipline et la concentration lucide des émotions font l'artiste. Berlioz, si violent par nature, a

1. D'Alembert semble avoir vu et posé le problème de la sensibilité beaucoup plus nettement que les idéologues et que Stendhal. « Notre siècle porté à la combinaison et à l'analyse semble vouloir introduire les discussions froides et didactiques dans les choses du sentiment. Ce n'est pas que les passions et le goût n'aient une logique qui leur appartienne; mais cette logique a des principes très différents de ceux de la logique ordinaire : ce sont ces principes qu'il faut démêler en nous, et c'est, il faut l'avouer, de quoi une philosophie commune est peu capable. » (*Discours Préliminaire de l'Encylopédie*. Edit. Picavet, p. 118.)

appris de Glück à exprimer avec discrétion et mesure des sentiments élargis. Car la sensualité seule est pauvre. Et la sensibilité ne vaut qu'autant qu'elle s'élève au-dessus des émotions médiocres qui constituent la trame mouvante de notre vie journalière. C'est quand elle dépouille l'individuel et remonte aux grandes émotions collectives que le besoin de créer surgit en nous. Comme le savant l'artiste sait voir et ordonner un monde. Et ce monde, qu'il porte en lui et qu'il informe, est celui des émotions, des désirs et des espoirs humains.

*
* *

Ainsi de l'étude critique des grands courants quelques conclusions se dégagent, relatives au problème métaphysique.

La pensée moderne doit laisser à la métaphysique comme science des causes et des substances le soin de justifier son existence et de montrer qu'elle n'est pas incompatible avec une attitude historique. Hegel l'avait bien compris et son œuvre dialectique n'est qu'un effort désespéré pour dépasser l'histoire. Jusqu'à ce qu'un terrain d'accord soit trouvé, le désir d'atteindre un absolu demeure un besoin très noble et très respectable de l'homme, mais il ne constitue pas le problème philosophique proprement dit[1]. Les croyances doivent suffire à nos exigences sentimentales. Car notre sensibilité, loin de permettre un mode de connaissance particulier, doit prendre place à côté de la science sur qui se modèle la spéculation philosophique.

L'art et la science donnent à l'esprit la discipline qui lui est nécessaire, s'il veut tenter une harmonisation du réel. Bien plus

1. C'est ce que les philosophes ont senti confusément sous l'impulsion du courant positif. Aussi ont-ils restitué sa place au problème de la connaissance. Mais ils n'ont pas séparé le problème de la connaissance du problème de la vie et du problème de l'action confondus. Ainsi les *Essais de critique générale* et les *Eléments principaux de la Représentation* doivent à un renversement de point de vue inconscient, beaucoup plus qu'à un progrès dialectique normal, de passer de la notion scientifique de cause aux notions morales de finalité et de personnalité. Cournot, Renouvier et Hamelin, d'autres encore ont cru pouvoir établir un accord entre les sciences positives et la métaphysique. C'est qu'aucune réflexion critique ne leur a révélé la complexité et la contradiction intime de leurs tendances, et l'ambiguïté de leur point de vue. Dans la hâte où ils étaient de faire œuvre organique, les philosophes se sont fié à leurs impressions intellectuelles. Ils ont été insuffisamment soucieux de préciser et de délimiter la nature et le but de leur recherche. Leur intelligence n'a pas connu la pleine possession de soi-même. Malgré leur richesse et leur intérêt, les systèmes modernes trahissent l'hésitation, le défaut de clarté et l'absence d'une méthode véritable.

ils lui fournissent les éléments de son œuvre. Si la philosophie s'est retournée contre elle-même, c'est que trop souvent l'analyse du philosophe n'a pas su rester vivante, qu'elle n'a pas été accompagnée d'un sentiment de vie universelle et qu'elle a été dédaigneuse des courants de sensibilité. La pensée peut devenir plus souple. C'est le mérite de Ravaisson de l'avoir dit avec assez de force pour ébranler les esprits. Mais ce n'est pas dans l'individu que s'appréhende le réel. Le sentiment de vie, les impressions nuancées de l'être que recueillait Maine de Biran ne sauraient rien nous apprendre : nous assistons au déroulement de nos états intimes sans comprendre. Il faut nous affranchir de notre conscience et nous transporter dans les choses par un effort naturel d'intelligence. C'est parce que la géométrie est possible, c'est parce qu'il y a une méthode mathématique que les représentations et les émotions s'organisent dans un milieu social. C'est pour avoir vécu la réalité du monde que nous vivons notre vie. Les grandes œuvres collectives, l'art pour l'art, la science pour la science ont bien été les étapes de notre libération et la mesure de notre humanité. Elles seules donnent sa plénitude à notre action, son sens à la liberté et à la responsabilité que nous revendiquons, sa durée véritable et sa part d'éternité à notre vie.

La pensée, si elle veut, dans un monde en gestation, demeurer législatrice, doit cesser de philosopher avec les passions et rejoindre un passé encore vivant. S'il ne s'agissait que de vivre, la méditation du philosophe serait superflue. Mais, depuis la Renaissance, depuis Montaigne et Descartes, l'esprit français, unissant intimement son goût pour la vie morale et son goût pour la mathématique, n'a cherché à soumettre le réel aux conditions d'intelligibilité humaine que pour projeter sur l'action, rendue moins aventureuse, la clarté des sciences exactes.

RAYMOND LENOIR.

ÉTUDES CRITIQUES

LE TRAITÉ DE LOGIQUE DE GOBLOT

La logique formelle a été renouvelée. Les réflexions des savants sur la science ont posé les fondements d'une théorie de l'induction à la fois plus détaillée et plus vaste. Pour bien voir où en sont les choses, un traité de logique philosophique serait aujourd'hui d'un intérêt particulier. Le livre de M. Goblot est trop original pour qu'il s'en dégage une vue d'ensemble sur les travaux du temps. Il ne faut pas le regretter. L'ouvrage est lui-même une contribution au mouvement, et il est animé de cette vie qui marque la réflexion personnelle profonde.

Les aperçus frappants abondent, et je voudrais signaler tous les points de philosophie et de morale que l'auteur éclaire en passant. Mais il faut bien se limiter, et je vais examiner seulement les grands traits de sa théorie logique.

Le problème logique, dit M. Goblot, est un des problèmes de la psychologie. La psychologie s'occupe des causes des pensées, la logique ne connaît que leurs raisons. Mais les raisons d'un jugement sont certaines de ses causes possibles. « Si nous retranchons des causes déterminantes d'un jugement toutes celles qui ne sont pas intellectuelles, celles qui restent ne diffèrent plus de ce qu'on nomme une raison. Dire qu'un jugement est complètement et entièrement déterminé par d'autres jugements, c'est dire qu'il en est la conséquence » (p. 22). « Les lois logiques ne sont que les lois naturelles d'une intelligence pure » (p. 23), et voilà une grande dualité de moins. Mais cette vue suppose qu'une conséquence fausse a nécessairement sa cause hors de l'intelligence. On ne peut définir la conséquence vraie par l'intelligence pure que si l'on est sûr de ne pas

définir l'intelligence pure par la conséquence vraie, et si l'on en est sûr, est-on sûr alors que l'intelligence pure ne produise que des conséquences vraies ?

M. Goblot expose ensuite avec force le rôle social de la pensée logique. D'un point de vue génétique, rien sans doute n'est plus important. « Il est bien vrai que la nécessité logique est condition de la valeur universelle du jugement; c'est précisément pourquoi elle est moyen, tandis que l'universalité est fin et raison d'être. On pourrait faire de cette nécessité le but unique de toute la logique, puisque ce qui est logiquement nécessaire vaut pour tous les esprits, et que ce qui n'est pas logiquement nécessaire peut toujours être contesté. Mais le besoin de pensées universellement valables a seul pu déterminer l'esprit humain à chercher la nécessité logique » (p. 39). M. Goblot va-t-il jusqu'à définir la nécessité logique, et plus généralement la pensée vraie, par l'universalité qu'elle conquiert? Ce n'est pas très facile à décider; il le semble parfois. « La pensée vraie est celle qui est susceptible de devenir la croyance commune de tous les esprits qui la comprennent, c'est-à-dire en qui elle a pénétré » (p. 38). Ce serait là une seconde manière de réduire la logique à la nature. Mais la phrase n'introduit-elle pas dans le verbe « comprendre » l'intelligence pure de tout à l'heure? Si remarquable que soit pour le philosophe la force de la vérité, il ne semble pas que cette force seule permette de la définir. Il n'est pas bien clair que l'enchaînement logique soit définissable par l'enchaînement des pensées existantes, soit dans un même esprit, soit dans une foule[1].

Dans son analyse des formes logiques, M. Goblot est à la fois original et fidèle à la tradition. Comme M. Lachelier dans sa théorie du syllogisme, il veut animer la tradition de pénétration psychologique; il veut l'animer, mais en somme il la suit.

M. Goblot n'admet pas qu'un jugement puisse affirmer une relation; voici la raison générale qu'il en donne : « Si le jugement est, en tous cas, une assertion, il y a quelque chose qui est affirmé ou nié, et c'est l'attribut, et quelque chose de quoi il est affirmé ou nié, et c'est le sujet, et enfin la convenance ou disconvenance de cet attribut à ce sujet, et c'est la copule » (p. 186). Peut-être cela manque-t-il d'évidence. Tout jugement a quelque sujet; d'accord.

1. Je ne dis rien ici de l'objection que l'enchaînement logique est trop fondamental pour être strictement définissable sans cercle.

Mais pourquoi ce sujet serait-il toujours unique? Tout est là, car s'il est multiple ce qui est affirmé ou nié devient une relation. Quant à la copule, elle reste ce qu'elle était, selon l'opinion de tous les logiciens modernes : l'affirmation de la proposition entière, le « il est vrai que... » qui transforme une infinitive en jugement. Ni l'attribut ni la relation n'ont besoin d'une copule différente d'eux-mêmes qui les rapporte à leurs sujets; c'est là une erreur matérialiste. Ce sont des fonctions, c'est leur nature même de se rapporter à leurs arguments. La raison générale de M. Goblot semble donc insuffisamment persuasive.

Il continue : « On a souvent essayé de ramener les jugements de relation aux jugements d'inhérence, en faisant de la relation, non la copule, mais l'attribut.... Cette opinion provoque les sarcasmes des partisans de la logique des relations. Mais leurs critiques ne portent que parce que les jugements sont mal formulés.... Dans le jugement $a = b$, ce au sujet de quoi on juge, c'est la relation de grandeur entre a et b, et on juge que cette relation est l'égalité... c'est donc la relation qui est le sujet, et la détermination de la relation qui est l'attribut du jugement. » « Il suffit de retrouver la vraie forme logique des jugements de relation pour retrouver du même coup, dans le syllogisme mathématique, les modes et les règles de la logique traditionnelle, sans rencontrer les incorrections et difficultés signalées par M. Lachelier. Si l'on énonce ainsi un raisonnement : $a = b$, $b = c$, donc $a = c$ il est impossible d'y trouver une majeure et une mineure.... Il faut énoncer la majeure sous-entendue, le principe qu'on applique. Et voici le syllogisme mis en forme (Barbara) :

Deux quantités séparément égales à une même troisième sont égales entre elles;

Or, les deux quantités a et c sont séparément égales à une troisième (qui est b) ;

Donc les deux quantités a et c sont égales entre elles.

Ainsi disparaît cette scission profonde de l'intelligence en deux domaines et de la logique en deux logiques, l'une de l'inhérence ou des classes, l'autre de la relation » (p. 186-189).

Était-ce si simple? Peut-être ne se comprend-on pas très bien. Pourquoi faut-il une logique de relations? Sa nécessité est souvent aperçue d'une façon très confuse; on y fait allusion par quelques phrases qui dissimulent une exigence fantastique. Le raisonnement

$a = b$, $b = c$, donc $a = c$, dit-on, est un syllogisme invalide. Pourtant, c'est un bon raisonnement : il est donc bon suivant une autre logique qui serait la logique des relations. L'adversaire répond : « Votre raisonnement est elliptique, il n'est pas bon formellement. Il faut ajouter la majeure convenable. » Et, sans doute, il est absurde de vouloir que la logique démontre que $a = c$, si $a = b$, et si $b = c$, sans préciser que la relation $=$ est transitive. Elle démontrerait tout aussi bien que les amis de nos amis sont nos amis. Donc il faut formuler la majeure. Et maintenant, le raisonnement se réduit-il à un « syllogisme » ? Les uns disent oui, les autres non : c'est qu'il faut distinguer. Le « syllogisme » traditionnel est trois choses à la fois. C'est un raisonnement de la forme : $p \supset q$, $q \supset r$, donc $p \supset r$, où p, q, r sont des propositions (et non des attributs ou des relations, c'est-à-dire des fonctions propositionnelles). En ce premier sens, tout raisonnement est syllogistique. C'est en second lieu, et surtout, un raisonnement de la forme : tout φ est ψ, tout ψ est χ, donc tout φ est χ, c'est-à-dire : $\varphi x \supset_x \psi x$, $\psi x \supset_x \chi x$, donc $\varphi x \supset_x \chi x$. En ce second sens les raisonnements sur les relations ne sont pas réductibles à des syllogismes. Mais ils sont réductibles à la troisième forme :

$$x\mathrm{R}y \supset_{x,y} x\mathrm{S}y,\ x\mathrm{S}y \supset_{x,y} x\mathrm{T}y, \qquad \text{donc} \qquad x\mathrm{R}y \supset_{x,y} x\mathrm{T}y.$$

La réduction citée plus haut est de ce type.

La logique des relations n'amène pas non plus la scission profonde, le schisme que M. Goblot se félicite d'éviter. Elle ne détruit pas l'unité de la logique. La nouvelle logique qui lui fait une place comprend trois parties : la logique des propositions en général, de contenu et de structure quelconques ; puis, la logique des propositions de certaines structures (universelle et particulière-existentielle), contenant des termes (fonctions) communs. Ces fonctions peuvent être à un argument (attributs), ou à plusieurs arguments (relations). Ces deux dernières parties, la logique de l'inhérence ou des classes et la logique des relations, dérivent toutes deux également de la logique des propositions. Elles ne posent de principes nouveaux que ceux qui règlent le passage des constantes aux variables et *vice versa*.

La logique des classes est souvent formellement analogue à la logique des propositions. Certains de ses théorèmes n'ont cependant pas d'analogues, parce qu'entre *vrai* et *faux* il n'y a rien, alors

qu'entre *tout* et *nul* il y a *quelque*. La logique des relations est souvent formellement analogue à la logique des classes. Comme tout à l'heure, l'analogie finit par être débordée, parce que rien dans la logique des classes ne répond aux deux sens d'une relation,

$$R \quad \text{et} \quad Cnv'R,$$

ni au « produit » R | S de deux relations R,S ayant un terme mitoyen. L'enchaînement syllogistique a sa place, comme nous l'avons vu, dans les trois parties de la logique : dans la théorie des propositions, dans la théorie des attributs, dans la théorie des relations. Parce qu'un raisonnement sur des relations se présente dans l'enchaînement syllogistique propre aux relations, il ne s'ensuit pas que la logique des relations se réduise à celle des attributs et qu'elle ne contienne pas une infinité de théorèmes dont la logique des attributs ne possède aucun analogue, comme par exemple : *Si R est transitive, Cnv'R et R | R le sont également.*

Mais on ne peut distinguer nettement la logique de la relation de la logique de l'inhérence que si l'on a distingué d'abord la logique de l'inhérence de la logique de la proposition en général. C'est ce que fait la logistique, atteignant par là un progrès philosophique en même temps qu'un progrès formel, et c'est ce que M. Goblot ne s'est pas décidé à faire. Avec raison, il insiste sur ces nuances du jugement universel : le jugement collectif, le jugement général et le jugement hypothétique. Mais la distinction fondamentale, essentielle, pour le philosophe autant que pour le logisticien, entre les deux sortes d'implication $p \supset q$, $\varphi x \supset_x \psi x$, n'est faite nulle part avec la clarté qu'elle mérite. Ainsi, M. Goblot se sert du symbole $p \supset q$ pour toutes deux. Il désigne par les mêmes lettres p, q, s tantôt des propositions (« si p est vrai, q est vrai »), tantôt des caractères, des cas (« dans le cas s, p est exclu »), souvent des « hypothèses » qui peuvent être l'un ou l'autre (p. 244-246). Il résulte de ce défaut de distinction systématique un certain vague dans le sens de l'implication ($\supset$). Que veut dire « *p n'exclut pas q* »? Si p, q sont des caractères ou fonctions, cela veut dire qu'il y a des choses qui sont p et q. Mais si p, q sont des propositions, le sens est-il que p est vrai et que q est vrai, ou bien que *non q* ne peut se déduire de p selon certaines méthodes déterminées? Comment interpréter le tableau de l'opposition des hypothétiques à la page 238? M. Goblot n'apporte pas de lumière sur ces problèmes de l'implication.

Il est à remarquer que M. Goblot veut réduire l'inférence $\vdash p \supset q$, $\vdash p$, donc q, au syllogisme suivant :

« *Si* p *est vrai,* q *est vrai;*
Or telle raison prouve que q *est vrai;*
Donc cette même raison prouve que q *est vrai.* » (P. 245.)

Mais que veut dire « cette raison prouve q »? (1), qu'elle implique q (2), qu'elle est vraie. Nous voulons affirmer que q est vrai. Comment faire? On retombe sur l'inférence du début.

Abordons maintenant la partie capitale de l'ouvrage, la théorie du raisonnement déductif. Son trait le plus marquant, peut-être, est une large conception génétique. La déduction est le terme de l'évolution de l'expérience; elle reste une expérience mentale, bien qu'elle ait atteint la rigueur. « Démontrer, c'est construire.... Pour démontrer qu'une hypothèse entraîne une conséquence, *on construit la conséquence avec l'hypothèse.* Les opérations constructives ne sont pas des opérations de l'esprit, mais des opérations exécutées mentalement. En leur essence elles sont des actions externes, par exemple des mouvements.... Ce qui caractérise le raisonnement c'est que ces opérations ne sont exécutées que *mentalement,* et la constatation empirique y est remplacée par la *constatation logique* du résultat. » « Le raisonnement consiste aussi à exécuter mentalement des opérations d'agents naturels, par exemple le soulèvement d'une colonne de mercure par la pression d'un gaz, la décomposition d'un corps par l'action électrolytique, etc., et aussi des opérations d'agents intelligents, par exemple la réductien de la *demande* par l'effet de la *concurrence*; même des opérations tout intérieures et psychologiques, comme lorsqu'un juge apprécie les mobiles d'un crime; enfin, des raisonnements, comme lorsqu'un historien de la philosophie reconnaît qu'une lacune, une incohérence, une obscurité ou une confusion rend un système instable et doit nécessairement en amener un remaniement ou provoquer une réaction » (p. 274). Il n'est pas besoin de faire remarquer l'intérêt très grand de ces passages pour l'histoire de la raison. Comment s'accordent, à l'analyse, le caractère expérimental qu'elle conserve de ses origines, et la rigueur démonstrative qui est sa dernière acquisition?

On ne démontre qu'en opérant; or, une opération ne peut être exécutée, même mentalement, que sur une représentation singulière (p. 264). Tantôt, comme en géométrie, c'est la représentation d'un

exemple; tantôt, comme en algèbre, c'est la représentation de symboles. Dans les deux cas, l'opération exécutée mentalement sur ces choses singulières n'est pas, comme les logiciens sont enclins à le penser, simplement auxiliaire et préparatoire. « Elle est le raisonnement lui-même » (p. 273).

M. Goblot se fait cette inévitable objection : « Il peut paraître surprenant qu'une *constatation* (celle du résultat de l'opération) ait un caractère de nécessité » (p. 265). C'est que cette opération a été exécutée en vertu de règles. « Le résultat constaté est nécessaire dans la mesure où il est déterminé par l'application des règles. »

Et voici la nouveauté révolutionnaire : ces règles qui assurent la possibilité de l'opération et la nécessité de son résultat, ne sont pas des règles formelles du tout. Ce sont simplement les propositions déjà admises concernant les objets dont on raisonne. « Les propositions générales, qui ne sont que des vérités quand on se borne à les contempler, deviennent des *règles* quand on opère » (p. 264). « Chaque vérité construite est un instrument pour en construire d'autres » (p. 276). Les lois de la nature, en tant qu'elles sont connues, deviennent les lois des raisonnements sur la nature.

Il en résulte qu'il n'y a plus de logique formelle. Si pourtant, mais sa fonction diminuée est tout ancillaire. « La logique formelle qui, depuis Aristote, prétend faire la théorie de la déduction en faisant celle du syllogisme, est une énorme et perpétuelle *ignoratio elenchi* » (p. 256). Les règles auxquelles « le raisonnement déductif *doit sa nécessité ne sont pas les règles de la logique*[1], mais les propositions antérieurement admises; le rôle du syllogisme se borne à l'application de ces règles au cas considéré « (p. XXI, et p. 274). Il est vrai que nous lisons à la conclusion du chapitre : « En résumé, il y a un syllogisme dans chacune des démarches de la pensée raisonnante, car... aucune de ces démarches ne doit être arbitraire.... *Le raisonnement doit au syllogisme sa nécessité*[1], à la spontanéité créatrice de l'esprit sa fécondité » (p. 276).

Une chose est certaine : M. Goblot ne cache point son aversion pour la logique formelle en tant que philosophie de la déduction. Car il discerne en toute logique formelle deux irrémédiables défauts.

Un raisonnement formel est un raisonnement qui conclut *vi formae*, indépendamment de la nature des objets dont il s'agit, en

1. C'est moi qui souligne.

tant que cette nature n'est pas exprimée dans les prémisses. M. Goblot — je puis me tromper — me paraît avoir une aversion profonde pour ce *vi formae*. La science du rhéteur, selon Platon, était la science de persuader en général, indépendante de la science de n'importe quoi en particulier. La prétention d'une telle science indignait le divin Platon, qui la poursuivait de ses sarcasmes. La *vis formae* me semble inspirer à l'auteur des sentiments assez analogues. « La logique formelle, dit-il, ne règle pas seule les opérations de raisonnement; autrement le raisonnement serait indépendant des objets sur lesquels on raisonne » (p. 274), et cela lui paraît absurde, je ne vois pas très bien pourquoi.

Une logique formelle, dit encore M. Goblot, ne peut pas ne pas être stérile. « Autrement dit, le raisonnement n'est jamais indépendant des objets sur lesquels on raisonne; toute logique formelle est absolument stérile » (p. XXIII). La vraie déduction conduit à une connaissance nouvelle. Cette connaissance *résulte* des connaissances antérieures, mais elle n'y était *contenue* ni explicitement ni implicitement. Sans cela, serait-elle nouvelle? La logique formelle, au contraire, c'est le domaine de la marche sur place. Ses lois « n'autorisent ni création, ni invention, ni découverte; elles enferment étroitement l'intelligence dans son savoir acquis, lui permettent de le restreindre, non de l'accroître » (p. 274).

Ce dilemme : la conclusion est contenue dans les prémisses, ou elle n'y est pas contenue, n'est pas solide. « Contenue », qu'est-ce que cela veut dire? On pense toujours comme s'il n'y avait qu'une seule prémisse qui compte[1]. M. Goblot se contente même souvent de parler de « l'hypothèse », c'est-à-dire, l'antécédent du jugement hypothétique à démontrer, qui n'est même pas une des prémisses. On pense qu'une prémisse *contient* la conclusion, les autres prémisses ne servant qu'à l'en *extraire*; mais cette métaphore est sans rigueur. Des deux prémisses *pɔq*, *qɔr*, laquelle « contient » la conclusion *pɔr*, laquelle n'est que l'instrument de l'extraction? La réponse ne peut être qu'arbitraire. Si la conclusion était dans les

1. « Une pensée purement contemplative... pourrait découvrir dans *un* principe général les propositions plus spéciales... implicitement affirmées en lui; elle ne saurait y découvrir les conséquences qui n'y sont pas, mais qui en résultent. » (p. 264). « Si l'on ne fait pas consister la synthèse dans l'opération constructive d'une pensée agissante, la synthèse ne peut être que donnée d'avance, et l'esprit ne peut que déduire analytiquement et détailler le contenu d'*une* vérité fondamentale » (p. 271).

prémisses, elle s'y trouvait en plusieurs morceaux, comme les pièces détachées d'une machine, qui se trouveraient même incorporées dans des machines différentes. Il reste que les *termes* de la conclusion étaient contenus dans les prémisses, c'est-à-dire que la conclusion parle des mêmes choses que les prémisses. Est-ce cela qui prouve *a priori* la stérilité du raisonnement formel?

On dit : un raisonnement formel est une marche sur place, une transformation identique ; et cela n'a point de sens rigoureux : peut-on extraire d'une proposition quoi que ce soit par une application loyale du principe d'identité? Au fond, on définit la transformation identique par le raisonnement formel. Mais elle n'est plus alors identique au sens $a \equiv a$, et l'on ne sait plus rien *a priori* sur la fécondité de l'opération. Quelque appui que puisse trouver dans les faits « das Märchen der Unfruchtbarkeit der reinen Logik »[1], le philosophe ne saurait établir *a priori* sa vérité[2].

Si je ne suis pas convaincu par ce que dit M. Goblot de la logique formelle, je dois signaler avec admiration sa discussion du raisonnement par récurrence. Il expose d'une manière lumineuse les lacunes de la théorie, soutenue d'ailleurs par H. Poincaré avec une légère indécision, d'après laquelle ce raisonnement serait le nerf de la déduction mathématique. Ce sont là des pages excellentes qu'il faut lire.

Revenons à la théorie positive de M. Goblot. Elle fait des prémisses du raisonnement ses règles, et de ses règles logiques, elle fait des règles auxiliaires concernant l'application des vraies. C'est que la conception du raisonnement change tout à fait. Le raisonnement, pour la logique courante, est une combinaison mentale de *propositions* selon les règles de la logique formelle. Pour M. Goblot, le raisonnement est une combinaison mentale de *choses* singulières selon les propositions que l'on admet. Telle est la nouveauté caractéristique de sa théorie. C'est là, dit-il dans sa préface, « le point précis sur lequel je me sépare de M. Rougier ». M. Rougier pense expliquer suffisamment la fécondité du raisonnement par le choix et la combinaison de prémisses appropriées, et son opinion me paraît très plausible. M. Goblot la rejette expressément : « Le *choix*, le *rapprochement*, la *combinaison logique*, l'*acte synthétique* de

1. Mot de Frege, *Grundlagen der Arithmetik*.
2. Il y a sans doute dans l'opinion contraire si répandue un souvenir de la théorie de Mill sur l'inutilité du syllogisme.

l'esprit, voilà bien les opérations constructives dont j'ai signalé l'importance. Je devrais donc, semble-t-il, me déclarer satisfait. Je ne le suis pas du tout. Car, d'après M. Rougier, ces opérations constructives reviennent à combiner des syllogismes. Ce que l'on construit, c'est la conséquence même qu'on veut démontrer; c'est, par exemple, la somme des angles du triangle. Cette somme n'est pas un assemblage de syllogismes, mais un assemblage d'angles. En arithmétique et en algèbre, ce que l'on combine, ce ne sont pas des syllogismes, mais des nombres, ou des symboles qui les représentent, et des relations entre ces nombres et ces symboles » (p. XXII).

La considération mentale d'une chose singulière, exemple ou symbole, est sans doute d'une précieuse utilité pour se diriger dans l'enchaînement des propositions. M. Goblot nous dépeint à merveille l'expérience mentale, le petit drame imaginatif qui accompagne, et souvent dirige, la déduction. Réussit-il à l'incorporer dans la substance même de la déduction? J'avoue n'en être pas persuadé. Il n'y a rien au monde de plus hétérogène que des *propositions* et des *objets*. Ces deux éléments que M. Goblot mélange me paraissent se séparer d'eux-mêmes, comme l'eau et l'huile. Ai-je été, ayant appris à séparer l'imagination de la logique, incapable de voir où elles se tiennent? Enfin, voici ma difficulté.

Dans la géométrie élémentaire, dit M. Goblot, la construction de la figure est l'essentiel du raisonnement. Pas à la lettre : la « constatation » du théorème sur la figure une fois construite et démontrée possible peut être fort longue et reposer sur des théorèmes nombreux. Mais surtout, il n'est pas nécessaire de tracer ou d'imaginer « la figure »; il suffit de concevoir une certaine description conceptuelle de figure, comme « une droite passant par deux points sur un cercle ». M. Goblot affirmerait-il qu'il est nécessaire de savoir tracer ou imaginer une droite pour apercevoir que les théorèmes découlent nécessairement des axiomes? Je ne puis me le figurer. Il est nécessaire, peut-être, de s'imaginer les êtres géométriques pour être sûr que les axiomes sont compatibles entre eux, vu qu'il peut exister des êtres qui les satisfont; mais nous n'avons pas besoin de savoir si des axiomes sont ou non compatibles pour juger si certaines conséquences en découlent correctement, puisque la contradiction entre des conséquences correctes est une preuve légitime et courante de l'incompatibilité des axiomes. Il est peut-être expédient de s'aider

du secours de l'imagination, mais comment ce qui n'est pas indispensable peut-il être essentiel? Je ne présente, du reste, ces observations bien connues que pour mémoire.

M. Goblot, peut-être, se rabattrait sur les symboles. Il dirait : Vous ne tracez plus de lignes, mais vous alignez des noms et des lettres. Mais entre un exemple et un symbole la différence est grande. Les symboles me semblent avoir encore moins de titre que les exemples à être incorporés dans la substance de la démonstration. Toute construction de symboles qui joue un rôle dans une démonstration n'est-elle pas l'expression d'une proposition (en algèbre, d'une égalité ou d'une inégalité)? Toute transformation de cette expression est donc une transformation de la proposition exprimée. Les règles de la transformation des symboles concernent donc directement, qu'on le veuille ou non, les propositions exprimées. On ne peut correctement parler pêle-mêle des choses et de leurs signes. Cette définition, que H. Poincaré cite comme un exemple de la haute sagesse que l'initié seul peut comprendre : « Une fraction est l'ensemble de deux nombres séparés par un trait horizontal », est inacceptable. La relation des symboles aux choses est une relation rigide qui n'admet ni confusion ni relâchement. On ne peut mélanger les concepts et les traits de plume, me semble-t-il.

Telles sont les raisons qui me retiennent d'être convaincu par la théorie si intéressante de M. Goblot.

La théorie de l'induction n'est pas aussi révolutionnaire. Laissant de côté le détail, elle me semble apporter quelques contributions très utiles. Ce passage, par exemple, me paraît important et juste : « La possibilité de ces croyances (au libre arbitre) témoigne en tout cas que le principe fondamental du raisonnement inductif (et par là M. Goblot entend le déterminisme) n'est pas *une vérité évidente par elle-même*, et qu'il faut rejeter toute doctrine d'après laquelle il serait inhérent à notre faculté de penser » (p. 315).

M. Goblot reconnaît que le principe de causalité est d'une application trop étroite pour être le principe de l'induction. Car le principe de l'induction doit « s'étendre aux liaisons qui ne sont pas des successions, puisqu'elles aussi sont objets de raisonnements inductifs » (p. 316).

Oserai-je dire que le point sur lequel M. Goblot ne me convainc pas est celui sur lequel il s'accorde avec la plupart des auteurs? Je veux dire l'assertion que l'induction présuppose le déterminisme.

Si le déterminisme était faux, « aucune induction ne serait possible, car nous risquerions toujours de nous trouver en présence d'un fait sans loi » (p. 314). Cela n'est pas concluant, parce que l'induction comporte toujours un risque. Je lis bien, dans M. Lachelier, ceci : « En fait, l'induction est toujours sujette à erreur : en droit, elle est absolument infaillible : car s'il n'était pas certain que les conditions qui déterminent aujourd'hui la production d'un phénomène la déterminent encore demain, les prévisions fondées sur une connaissance imparfaite de ces conditions ne seraient pas même probables. » (*Fondement de l'Induction*, début.) Mais pourquoi? Et puis, le domaine de l'induction déborde celui de la causalité, et s'étend dans le domaine de la raison suffisante. Nous recherchons inductivement, non seulement les lois des événements. mais les lois de ces lois elles-mêmes, et pourtant nous savons bien qu'il y a des lois irréductibles, bien que nous ignorions lesquelles. L'induction indiquera peut-être que les lois mécaniques se réduisent probablement à des lois électriques. Pourtant, il est possible que ces lois soient entièrement irréductibles. Peut-être croit-on qu'il n'y a pas de principe de probabilité qui ne suppose un principe objectif. Mais il me semble qu'à la réflexion la plausibilité de cette opinion s'évanouit.

Sans doute, les savants sont en général déterministes. Cela les encourage; un doute peut-être « les empêcherait de travailler ». Ne peut-on chercher sans être sûr qu'il y a quelque chose à trouver? Il existe une curiosité qui en est capable. Et le principe de l'induction n'est pas nécessairement la croyance philosophique adoptée par le plus grand nombre de chercheurs résolus.

Signalons le remarquable chapitre sur « l'esprit scientifique et le rationalisme » par lequel l'ouvrage se termine. Dans des pages éloquentes, l'auteur y examine la valeur philosophique de la pensée logique, c'est-à-dire, selon sa définition, la croyance purement intellectuelle. L'effort logique a libéré l'intelligence et fondé la sincérité la plus haute. Il ne doit pas être démenti au nom des besoins d'une vie supérieure.

JEAN NICOD.

DISCUSSIONS

A PROPOS DE L'ENTROPIE

Dans un de ses derniers numéros, la *Revue de Métaphysique* a fait paraître un très intéressant article au cours duquel M. Selme, mentionnant l'étude que j'ai publiée jadis sur les lois fondamentales de la chaleur, a interprété inexactement un passage de cette étude.

M. Selme m'attribue l'idée de vouloir mesurer *effectivement* l'entropie au moyen d'un appareil analogue au calorimètre.

Si j'ai parlé de la mesure de l'entropie, ce n'était pas pour prétendre que sa mesure effective soit directement possible comme l'est celle de la quantité de chaleur, grâce à l'emploi du calorimètre. C'est là une idée qui n'aurait pu être admise par aucun physicien.

J'ai, en réalité, cherché simplement à montrer la simplicité de la notion d'entropie, qui n'est nullement, comme le prétendait H. Poincaré, rappelé dernièrement par M. Lecornu, une notion « prodigieusement abstraite ».

C'est une notion simple, aussi simple que celle du travail mécanique, mais de ce qu'une notion est simple, il ne s'ensuit pas que la mesure de la quantité à laquelle elle se rapporte soit également simple.

Les circonstances ne me permettent pas de suivre M. Selme dans ses développements au sujet du principe de Carnot — il vaudrait mieux dire des principes de Carnot, car l'œuvre de S. Carnot repose, au moins, sur deux principes. Il m'a semblé, d'après une longue correspondance que j'ai eue avec M. Selme, que ce dernier désigne sous le nom d'entropie une quantité tout à fait différente de celle à laquelle les physiciens attachent ce nom.

Je ne veux pas, en terminant, laisser échapper l'occasion, d'exprimer

ici, à mon tour, tous les regrets que doit laisser la disparition d'un esprit aussi original et aussi profond que l'était celui de M. Selme, dont on pouvait attendre beaucoup, malgré les conditions défavorables dans lesquelles il s'était trouvé placé, et dont il faut tenir compte pour apprécier son œuvre.

G. Mouret,
Ingénieur en chef,
Professeur à l'École des Ponts et Chaussées.

ENSEIGNEMENT

SUR LA MÉTHODE D'ENSEIGNEMENT DES MATHÉMATIQUES ET DES SCIENCES POUR LA FORMATION DU FUTUR MAITRE

C'est une plainte générale que l'école élémentaire soit toujours trop verbale et formaliste et qu'elle ne réussisse pas à fournir à l'enfant cette provision initiale de connaissances précises et concrètes, ni cette habitude d'observer et de raisonner sur la base solide des faits, qui sont seuls susceptibles de constituer l'ossature fondamentale pour les acquisitions ultérieures et pour le développement psychique plus mûr, destiné à rendre l'homme adulte adapté au milieu dans lequel il aura à gagner sa vie par son travail. En se plaçant au point de vue social, on fait ressortir en même temps, et avec raison, que la réaction contre ce système d'enseignement, verbal et formaliste, qui prédomine toujours dans nos écoles, élémentaires et moyennes, est plus que partout ailleurs nécessaire dans les démocraties, et surtout dans nos démocraties latines; et cela parce que l'homme du peuple, lorsqu'il n'a pas la tête solide, raisonnant sur la seule base des faits, accorde trop facilement de la valeur et du poids aux belles phrases des divers politiciens qui sollicitent son vote, et finit ainsi par confier la direction, l'administration et le gouvernement en général de la chose politique, aux faciles et creux faiseurs de phrases, plutôt qu'aux véritables capacités supérieures qui conviendraient le plus à des fonctions aussi élevées. Ce n'est donc pas risquer une exagération que d'affirmer qu'à l'École incombe principalement la mission de sauver nos démocraties de la faillite; et elle ne pourra le faire qu'en nourrissant l'esprit du futur citoyen de faits substantiels et en fortifiant sa faculté de raisonnement.

Si notre enseignement élémentaire n'a pas encore réussi à fournir à l'esprit de l'enfant un suffisant bagage de faits solides et de jugements fermes, la faute en est sans doute, pour une partie non négligeable, aux programmes; mais la faute en est aussi, en grande partie, aux maîtres auxquels manque avant tout la *tournure d'esprit scientifique*.

Tous les maîtres, en effet, sont aujourd'hui unanimes à reconnaître la nécessité de pratiquer la méthode objective ou expérimentale ou inductive, et ils croient de bonne foi l'appliquer, mais n'aboutissent, dans la plupart des cas, qu'à une parodie de cette méthode, car ce n'est toujours pas la tournure d'esprit scientifique qui est la chair de leur chair, mais la tournure littéraire et formaliste que l'École normale leur a inculquée et continue à leur inculquer dans une mesure encore excessive.

Dans son *Cours de philosophie positive*, Auguste Comte, lorsqu'il parle des autres sciences et veut en éprouver le degré de positivité, revient toujours sur le modèle de loi scientifique que représente la loi newtonienne de la gravitation universelle; et que de fois n'a-t-il pas l'occasion de noter que ce qui manque aux représentants respectifs de ces autres sciences, moins avancées que l'astronomie, en raison de leur complexité plus grande, c'est que, tout savants qu'ils sont, ils ne possèdent pas une notion exacte de ce qu'est véritablement une loi naturelle! Si l'acquisition de cette notion n'est déjà pas facile pour les savants, combien plus difficile doit-elle être pour ceux qui possèdent une mentalité pour la plus grande partie littéraire!

Qu'on ne croie donc pas pouvoir inculquer au futur maître une tournure d'esprit scientifique, en lui donnant, pendant une petite heure par jour, d'une façon dogmatique et au moyen de quelques très rares expériences faites par le professeur sur sa table, loin de l'élève, un enseignement bourré de notions scientifiques. Et encore moins aboutira-t-on à ce résultat avec des élèves du sexe féminin, la femme étant, du fait de la plus grande prédominance dans sa mentalité du côté affectif sur le côté intellectuel, moins prédisposée que l'homme à la pensée positive.

Afin de développer véritablement chez le futur maître et chez la future maîtresse cette tournure d'esprit scientifique, afin de faire en sorte que celle-ci devienne pour lui et pour elle une vraie seconde nature, il faut non seulement mettre au tout premier rang, à l'École normale, l'enseignement des sciences physiques et naturelles,

mais encore et surtout introduire, sur une vaste échelle, les exercices de laboratoire pour tous les élèves. *Il faut que l'élève vive, pendant une heure ou deux par jour, dans l'atmosphère même du laboratoire*; il faut qu'il se familiarise au plus haut degré avec les instruments, qu'il acquière la plus grande aisance dans l'exécution des expériences. Il faut que le caractère des notions, non abstraites, mais concrètes, dont il a besoin pour les transfuser ensuite dans l'élève, se renforce chez lui journellement, par son action effective sur les phénomènes dont les notions établissent les rapports de dépendance immuables. Il faut qu'il entre dans la conviction de tous que s'il est inutile de décrire à l'élève à l'aide des mots seuls une espèce animale ou végétale, sans mettre cette espèce sous ses yeux, *il est tout aussi inutile de lui parler de phénomènes et de rapports constants entre eux, sans le mettre en contact direct avec ces phénomènes, sans lui faire toucher du doigt, grâce à des expériences exécutées par lui-même, les rapports constants intervenant entre ces phénomènes.*

Cette grande, cette très grande familiarité avec la matière, avec ses transformations, avec les lois qui président à celles-ci, est plus nécessaire au futur maître de l'enseignement primaire qu'au membre de tout autre ordre d'enseignement. C'est que si le futur professeur des Écoles moyennes et supérieures peut, du fait d'un contact moins intime et moins prolongé avec la matérialité immédiate du monde extérieur, se trouver prédisposé favorablement au passage à des notions plus abstraites, ce qui loin de nuire est très utile dans l'enseignement secondaire et surtout dans l'enseignement supérieur, un fort et robuste *caractère concret* de toutes ses connaissances, une solide barrière contre toute abstraction qui s'en éloignerait trop, sont au contraire tout simplement indispensables au maître primaire parce que, ayant pour mission de donner la première empreinte à l'esprit de l'enfant, il doit savoir lui communiquer aussi ces connaissances dans tout ce qu'elles ont de plus concret.

Le futur maître doit donc, avant toute autre chose, être exercé à *retrouver par lui-même*, par ses expériences, les principales lois physiques et chimiques, il doit même être encouragé à imaginer lui-même des expériences nouvelles et plus suggestives, d'une exécution de plus en plus facile, susceptibles de mettre encore mieux à la portée de l'enfant ce qu'elles signifient et ce qu'elles enseignent, jusqu'à ce qu'il en vienne à imaginer de *véritables expériences-jeux*

qui intéressent vivement l'enfant et lui suggèrent la volonté de les refaire ensuite pour son propre compte.

Cette méthode de l'acquisition directe des notions par l'élève, qui devrait seulement être guidé par le professeur dans ses recherches, afin que celles-ci ne procèdent pas à tâtons, mais prennent dès le début une bonne direction, — cette méthode, disons-nous, devrait naturellement être étendue, autant que possible, aux sciences naturelles. Si, en ce qui concerne certains objets donnés, l'élève se trouve tout simplement dans l'impossibilité de les recueillir par ses propres moyens, il faudra tout au moins qu'il se trouve mis en contact direct et continu avec ces objets et qu'on lui laisse la liberté de les observer et de les décrire sans l'aide de personne. On pourrait et on devrait cependant, en organisant de fréquentes excursions dominicales, encourager les élèves à rechercher et à recueillir directement des herbes, des insectes et des minéraux, de façon à constituer et à enrichir sans cesse l'herbier et les collections enthomologique et minéralogique de l'École (la réunion de nombreux exemplaires d'un seul et même type ne serait pas un mal, puisque ces exemplaires pourraient ensuite être distribués à l'École à plusieurs élèves à la fois, en vue de l'observation et de la description directes). En outre, en assignant par exemple, à chaque élève, l'observation et la description attentives, à poursuivre patiemment à la maison pendant des semaines et des mois, des habitudes et du comportement d'un insecte donné, différant d'un élève à l'autre (et rien n'est plus facile que de se procurer des matériaux de ce genre), on pourrait espérer voir surgir plus d'un petit Fabre, et chacun comprend quels excellents maîtres primaires ils feraient, ne serait-ce que par l'intérêt et l'animation qu'ils sauraient donner à leurs leçons.

Le futur enseignement qui, dans l'école primaire, sera donné par ces élèves, ainsi familiarisés avec le laboratoire, ainsi maîtres de la matière et de ses phénomènes, ayant cette connaissance des exemplaires zoologiques, botaniques et minéralogiques les plus communs et les plus importants, ne sera plus, nous pouvons en être sûrs et quels que soient les programmes de l'école primaire elle-même, une parodie de la méthode objective, expérimentale, inductive, mais l'application en sera d'autant plus rigoureuse et heureuse qu'elle sera plus spontanée et que la méthode elle-même sera davantage en harmonie avec la mentalité du maître.

*
* *

Ce caractère concret et, pour ainsi dire, de contact matériel continu, qui doit être celui des notions des sciences physiques, chimiques et naturelles que le futur maître aura à communiquer à ses petits élèves, devra subir du même coup une accentuation dans cette branche d'études qui se flatte, au contraire, de préparer l'esprit aux concepts et aux raisonnements les plus abstraits : je veux parler des mathématiques. Nous voudrions que l'enseignement de celles-ci à l'École normale reçût également un caractère toujours plus concret, plus intuitif, surtout lorsque l'élève est, ici encore, une future maîtresse.

On exagère généralement lorsqu'on attribue, dans l'enseignement, une grande importance aux concepts abstraits et au raisonnement abstrait auquel ils servent de base. L'enseignement même excessivement concret n'est jamais un péril pour les esprits qu'il s'agit encore de former; mais, en revanche, l'enseignement qui tend aux abstractions dont le degré dépasse ce qu'un esprit en formation est capable de digérer, est une source de dangers, et de dangers très graves. Lorsqu'on a pour ainsi dire devant les yeux des concepts concrets bien clairs, l'acquisition du concept abstrait, plus vaste, les embrassant tous, se fait toute seule, spontanément et inévitablement; tels sont, par exemple, les concepts très abstraits et cependant familiers, même aux personnes les moins cultivées, d'animal, de plante, d'être vivant, d'objet, de distance, d'intervalle de temps, etc. En commençant par des concepts trop abstraits ou en y arrivant trop rapidement, on obtient ce résultat qu'ils restent toujours plus ou moins nébuleux ; lorsque au contraire on commence par fournir à l'esprit en voie de formation une base solide de concepts concrets, les concepts abstraits qui en découlent spontanément gardent toute leur clarté et tout leur caractère intuitif.

On ne doit d'ailleurs pas s'exagérer l'importance que présentent, même pour l'homme mûr, les concepts très abstraits. Ceux-ci sont extrêmement utiles, voire absolument nécessaires au savant dont ils constituent *l'unique moyen d'orientation* pour procéder à de *nouvelles recherches* ou découvrir de *nouvelles vérités*; mais dans la vie pratique, non seulement le travailleur manuel, mais aussi l' « homo oeconomicus » en général, appartenant aux classes sociales les plus

diverses, ne font usage que de connaissances concrètes qui seules constituent son expérience apte à le guider dans chacune de ses actions. Pour l'homme pratique, un gros bagage de connaissances concrètes est plus utile qu'une maigre provision de concepts très abstraits. Son raisonnement est toujours concret, jamais abstrait. Et l'on ne peut pas dire que le peu de confiance que les hommes pratiques accordent aux théoriciens dans les questions qui les intéressent, soit tout à fait injustifié.

Et que l'on ne dise pas qu'on ne peut donner au raisonnement mathématique un caractère plus concret, plus intuitif qu'aux dépens de la rigueur. Loin de là! Ce caractère servirait à mettre bien en évidence que le raisonnement mathématique lui-même, y compris le raisonnement arithmétique, n'est qu'*une série d'expériences simplement pensées* et que la *rigueur logique* de tout raisonnement consiste tout entière et exclusivement en ce qu'on attribue à chaque expérience simplement pensée, exactement le même résultat que celui donné par les expériences semblables du passé et que cette même expérience donnerait aujourd'hui si elle était effectivement exécutée. Le caractère de série d'expériences simplement pensées, qui est à proprement parler celui de tout raisonnement *constructif*, c'est-à-dire de tout raisonnement qui, combinant mentalement des faits donnés, parvient à constater, toujours mentalement, que cette combinaison a pour conséquence la production d'autres faits, nouveaux pour nous, ce caractère, disons-nous, se trouve masqué aujourd'hui, précisément et surtout dans les mathématiques, même élémentaires; et il se trouve masqué, sinon complètement dans la géométrie, surtout dans l'algèbre et l'arithmétique, à cause précisément de leur abstraction plus grande, de leur symbolisme et du caractère mécanique qu'acquiert peu à peu le calcul fait à l'aide de ces symboles. Et comme le raisonnement mathématique, tel qu'il a été enseigné jusqu'à nos jours, tout en masquant la vraie nature du raisonnement, avait servi en même temps de modèle à tout raisonnement en général, ainsi cette nature de tout raisonnement constructif, c'est-à-dire l'essence du processus logique, est restée jusqu'à nos jours complètement ignorée, malgré toutes les dissertations les plus savantes sur la logique écrites par tant de philosophes illustres, et même par tant de psychologues [1].

1. Voir mes études : Qu'est-ce que le raisonnement? — L'évolution du raisonnement. — Les formes supérieures du raisonnement, publiées dans *Scientia*, 1913-1915.

Il convient donc de remettre le plus possible en évidence cette nature du raisonnement, même en ce qui concerne le raisonnement mathématique, et plus spécialement le raisonnement mathématique élémentaire; et il convient de le faire, en se servant sans doute de l'arithmétique, mais surtout de la géométrie où la chose réussit plus facilement. Après avoir, par exemple, donné la démonstration géométrique du théorème que la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits, supposons que le professeur construise un triangle en carton, qu'il fasse ensuite sauter à l'aide de ciseaux deux de ses angles et que les étalant sur le troisième, de façon à ce que les trois sommets se touchent, il montre à l'élève, qui ouvrira alors les yeux tout grands, que les deux bords externes des deux angles ainsi transportés sur le troisième forment ensemble une parfaite ligne droite. En procédant ainsi, le professeur ne parviendra pas seulement à donner la démonstration expérimentale de la vérité découverte par la voie de raisonnement, mais encore, et c'est là la chose la plus importante, il lui sera facile de rendre évident à l'élève que la démonstration qu'il a donnée du théorème consiste uniquement, au fond, en ce qu'il a exécuté avec l'aide seule de l'imagination, les mêmes et identiques opérations qu'il exécute effectivement et matériellement à l'aide du bout de carton. L'élève n'éprouvera plus alors ce sentiment de surprise et d'admiration qui naît en lui en constatant que l'expérimentation directe confirme si brillamment le résultat du raisonnement, et il ne se demandera plus, un peu ahuri, d'où provient cette mystérieuse vertu du raisonnement qui met ce dernier à même d'anticiper les résultats de l'expérience. Sentiments de surprise et d'ahurissement qui prouvent précisément que la véritable nature du raisonnement lui a complètement échappé.

En révélant ainsi et en mettant bien en évidence que par sa nature le raisonnement, même mathématique, n'est pas autre chose qu'une série d'expériences simplement pensées, on obtient un triple résultat : 1° On ôte au raisonnement cet aspect de processus purement mécanique, dont nous avons l'exemple typique dans les opérations arithmétiques, et qui enlève au raisonnement mathématique lui-même son utilité en tant que gymnastique mentale ; 2° On le rend moins aride, plus intuitif, et par conséquent plus intéressant (les opérations arithmétiques même les plus compliquées, telles que la recherche du plus grand diviseur commun ou du plus petit

multiple, l'extraction de racines et autres analogues, qui ennuient tant l'élève, deviendraient, si elles étaient présentées comme des opérations matérielles effectivement exécutées d'abord au moyen d'abaques à boules appropriés et ensuite comme les mêmes opérations exécutées seulement par l'imagination à l'aide du calcul, beaucoup plus intéressantes et révéleraient à l'élève, sans difficulté, leur mécanisme qui continue au contraire, encore de nos jours, à rester pour lui une véritable énigme, alors même qu'il sait exécuter à la perfection les calculs mécaniquement); 3° On rapproche davantage le raisonnement mathématique, dans sa manière de procéder, des raisonnements qui se tiennent dans tous les autres domaines, de sorte que l'habileté qu'on y acquiert sert ensuite dans tous les autres raisonnements de la vie pratique.

Ce caractère d'une suite de faits pensés ainsi mis en relief dans n'importe quel raisonnement constructif, servira à convaincre le futur maître que ce qui importe, c'est de raisonner *sur la base de choses, plutôt que sur la base de mots.* Si, en effet, le raisonnement remplit son but, qui est celui de faire prévoir les résultats de certaines de nos actions, avant que ces actions soient effectivement accomplies par nous, c'est uniquement parce que nous suivons avec « les yeux de l'esprit » l'enchaînement de ces actes à nous, que nous nous imaginons exécuter, et de leurs effets, tels que nous les enseigne notre expérience du passé. Cet exact raisonnement mental dont nous nous servons est donc indépendant de la forme grammaticale plus ou moins correcte à l'aide de laquelle nous cherchons ensuite à rendre compte aux autres de ce qui s'est déroulé dans notre esprit. En tout cas, pour expliquer ce que nous avons ainsi pensé, la simple connaissance pratique de la langue maternelle nous suffit, de cette langue dans laquelle nous exposons à nos semblables les événements communs de la vie quotidienne, même sans aucune instruction grammaticale. On peut dire que le raisonnement mathématique, une fois assimilé davantage au raisonnement commun auquel il servirait alors véritablement de modèle, allégerait en grande partie la tâche de l'enseignement de la langue maternelle, en habituant l'élève à s'exprimer avec clarté, exactitude, ordre et rigueur.

Habitué ainsi à ne voir et à n'apprécier, même dans le raisonnement, que la substance des choses, le futur maître attachera moins d'importance à la forme ; et il sera alors impossible qu'il lui vienne

à l'esprit, alors même que ce serait prescrit dans les programmes, d'enseigner à l'enfant et d'exiger qu'il sache ensuite répéter comme un perroquet... combien il y a d'espèces de propositions et de compléments!

Mais si le raisonnement *constructif* n'est autre chose qu'une suite d'expériences et de faits simplement pensés, tout autre chose est le raisonnement *intentionnel*, ou *classificateur*, ou *dialectique*, lequel vise, non à découvrir objectivement les faits qui découlent de l'enchaînement d'autres faits, mais à classer certains actes ou faits dans telles catégories plutôt que dans d'autres, conformément à des désirs ou fins donnés, tout à fait subjectifs. C'est ainsi, par exemple, que toute la dialectique judiciaire s'attache, selon l'intérêt des parties en cause, à ramener des actes ou des faits donnés à tels articles du Code plutôt qu'à tels autres. En raison de la *forme verbale identique* que peuvent revêtir le raisonnement constructif et le raisonnement dialectique, on confond généralement l'un avec l'autre, bien qu'ils soient substantiellement différents l'un de l'autre. C'est ainsi que vous entendrez dire que tel célèbre avocat a démontré sa thèse « mathématiquement » et avec une logique très serrée; mais vous entendrez dire en même temps que l'avocat de la partie adverse a démontré non moins « mathématiquement » et avec une logique non moins serrée, la thèse diamétralement opposée. Qu'est-ce que cela signifie? Lorsqu'un mathématicien démontre rigoureusement une vérité donnée, nul autre mathématicien au monde ne pourra démontrer la vérité opposée! Cela dépend précisément, répétons-le, de la diversité substantielle qui existe entre le raisonnement constructif, d'une part, et le raisonnement classificateur ou dialectique, de l'autre. Diversité substantielle, que la même apparence formelle réussit cependant à masquer[1].

Il y a là donc une raison de plus de mettre en garde contre l'enseignement verbal et formaliste, de mettre, au contraire, en évidence, *au moyen précisément du raisonnement mathématique rendu plus concret et plus intuitif*, sa propre nature intime et celle de tout raisonnement constructif en général; grâce à quoi le futur maître s'habituera lui-même et saura plus tard habituer l'enfant qui lui est confié, à distinguer et à discriminer, malgré la même apparence formelle, le raisonnement constructif lui-même, qui vise à la pré-

1. Voir mon étude : Le raisonnement intentionnel, dans *Scientia*, 1916.

vision ou à l'anticipation des faits, du raisonnement classificateur ou dialectique, qui poursuit, par des voies substantiellement diverses, des fins tout autres et qui n'est certainement pas celui qui sert à guider l'homme adulte dans les contingences pratiques de sa vie laborieuse.

*
* *

En raison aussi bien de leur importance que de la méthode même qui, ainsi que nous venons de l'indiquer, devrait être suivie dans leur enseignement, les mathématiques (avec, pour complément, le dessein géométrique) et les sciences physiques, chimiques et naturelles, devraient donc constituer l'un des deux pôles fondamentaux de l'enseignement des Écoles normales, l'autre pôle devant être constitué par la psychologie, dont la pédagogie, ce grand art si difficile d'enseigner et d'éduquer, de façonner l'intelligence et de susciter le sentiment, ne serait que la simple application directe. On devrait cependant cesser, une bonne fois pour toutes, de traiter la psychologie elle-même *littérairement*, c'est-à-dire de se contenter, pour l'explication des diverses manifestations psychiques, de simples dénominations que chaque « psychologue » invente selon son plaisir et à peu de frais; et l'on devrait commencer, au contraire, à l'étudier *scientifiquement* pour de bon, c'est-à-dire sur la base de la réduction des phénomènes psychiques plus compliqués aux phénomènes psychiques élémentaires dont ils se composent. C'est là, en effet, l'unique moyen de réussir à pénétrer le mécanisme compliqué de la vie psychique, dont la connaissance approfondie est seule capable de faire d'un maître un pédagogue au sens vrai et propre du mot.

Les autres matières d'enseignement pourront alors avoir un développement moindre, ne serait-ce que parce que l'élève peut les étudier en grande partie tout seul, en s'aidant de manuels. Il faut, en effet, le travail direct et continu du professeur pour guider l'élève de façon à ce qu'il découvre lui-même, par ses propres observations et ses propres expériences, les principales propriétés des différents objets de la nature et les principales lois physiques et chimiques qui président aux phénomènes; et il faut l'aide et le contrôle continus du professeur pour exercer l'élève dans le raisonnement mathématique, pour lui faire bien comprendre en quoi consiste la rigueur logique, pour saisir toutes les occasions aptes à lui faire toucher pour ainsi dire du doigt, que le raisonnement mathématique n'a

pour base, lui aussi, que les faits et expériences simplement pensés, tout comme le raisonnement commun auquel il peut pour cette raison servir de modèle. Et ceci, nous le répétons, importe plus particulièrement là où l'élève d'aujourdhui sera la maîtresse de demain. Mais il n'est pas nécessaire, en revanche, que le professeur développe directement lui-même, d'un bout à l'autre, tout le cours d'histoire et de géographie ou de droits et devoirs ou de littérature. Ce sont là des matières qu'avec un bon manuel devant les yeux, l'élève pourra étudier en partie tout seul.

Nous pouvons donc conclure : familiarisez le futur maître avec l'observation directe et les exercices de laboratoire, concrétisez son raisonnement mathématique de telle sorte qu'il puisse vraiment servir de modèle à tous les raisonnements constructifs à base de faits, et donnez-lui en même temps, pour tout de bon, un enseignement scientifique de la psychologie : vous verrez alors l'école primaire prendre finalement, sans qu'il y ait besoin de recourir à des changements de programmes, cette oriention objective, expérimentale, inductive qui constitue aujourd'hui un vœu universel.

EUGENIO RIGNANO,
Directeur de *Scientia*, Milan.

QUESTIONS PRATIQUES

LA « FORCE MAJEURE » ET LA GUERRE

Sous la pression des faits, les notions juridiques se transforment. La brutalité des circonstances met en contact des situations violentes, des réalités imprévues ou de longtemps oubliées avec des sentiments nouveaux, qui parfois sommeillaient ou s'ignoraient encore. Elle réveille ces sentiments, éclaire ces réalités d'une lueur plus vive et fait éclater aux yeux de tous l'impossibilité des solutions traditionnelles.

Parfois le changement s'opère en toute conscience et en pleine clarté. Des principes sont proclamés, qui abrogent les règles anciennes et s'y substituent. Le législateur alors intervient, et c'est une loi nouvelle qui devra désormais régir les situations juridiques particulières. Tel, ce droit à la réparation intégrale des dommages de guerre, que le Parlement vient de consacrer par un double vote. Le débat sur la libre disposition ou le « remploi » obligatoire de l'indemnité, où s'affrontent le droit individualiste et le « droit social », — l'acceptation presque unanime[1] du principe de la loi, qu'imposèrent et la grandeur du désastre et le sentiment par là même ravivé de la solidarité nationale, ont caché peut-être au grand public la véritable nouveauté de cette responsabilité de l'État pour faits de guerre. Elle lui a paru toute naturelle, alors que la législation antérieure[2], même après 1870-71, reposait sur le principe

1. Cf. Dans Gény, *Science et Technique*, II, p. 410-414, en notes, la bibliographie essentielle de cette question, et particulièrement, p. 413, n° 1, l'indication des rares auteurs qui n'admettent, au profit des victimes des dommages de guerre, que des secours, non un droit.

2. Sauf quelques lois de la période révolutionnaire. Cf. *Gény*, loc. cit. p. 412; et article de R. Mauduit, *Revue politique et parlementaire*, 10 février 1915, p. 132-139.

inverse et excluant tout droit à la réparation pour les dommages de guerre, n'accordait, en certains cas, qu'un secours.

Mais c'est souvent d'une façon plus sourde, moins éclatante, et moins consciente, que s'opère, sous la pression des faits, cette transformation ou ce bouleversement des principes. Dans le domaine de la jurisprudence civile, les tribunaux se trouvent parfois en présence de situations nouvelles, d'une complexité ou d'une gravité imprévues, pour lesquelles les solutions traditionnelles sont manifestement insuffisantes ou heurtent trop violemment soit l'équité, soit l'intérêt public. Et c'est alors la lutte avec les textes, l'effort pour les rapprocher, les combiner, les éclairer l'un par l'autre; pour les limiter aussi, prouver qu'ils n'ont pas prévu l'espèce ou ne s'y appliquent point; — s'assurer ainsi la liberté de s'en émanciper, de décider en conscience et en équité suivant les principes généraux du droit. Ce travail d' « interprétation », la loi elle-même souvent y invite le juge. L'article 4 du Code civil déclare coupable de déni de justice le juge qui refuserait de juger « sous prétexte du silence, de l'obscurité ou de l'insuffisance de la loi ». Plusieurs des termes qu'emploie la loi sont de simples cadres, de simples indications très générales, qu'elle laisse au juge le soin de remplir ou de préciser. Telles ces notions de force majeure, de faute, de bonne foi, d'ordre public, de bonnes mœurs, auxquelles seules, la jurisprudence, la tradition et la doctrine, appuyées à la conscience juridique régnante et parfois à la connaissance des milieux sociaux particuliers, ont pu conférer un contenu. Par ces notions, qu'on a appelées les « soupapes de sûreté » du droit [1], le droit s'assure plus de liberté, de souplesse, une meilleure adaptation aux circonstances, et la loi, ainsi, évite la pression qui la ferait éclater.

Mais alors, à l'inverse de ce qui se passe en législation, ce ne sont plus ici des principes fermes, formels, parfaitement délimités, des concepts généraux à contours nets et précis, qui dirigent la marche [2]. Les tribunaux sont en présence de situations concrètes et ils ne disent le droit que pour des espèces singulières : il leur est

1. *Ventilbegriffe*, l'expression est de Wurzel, *Das Juristische Denken*, p. 83.

2. Nous décrivons ici au moins l'apparence, sans chercher si les concepts légaux eux-mêmes sont aussi « parfaitement délimités » qu'ils en ont l'air. Nous voulons simplement faire remarquer qu'ils bénéficient d'une élaboration plus ancienne. Ce sont, plus ou moins, des résultats acquis, des notions formées, et d'où l'on part, par opposition à celles qui se forment et se cherchent dans la jurisprudence.

interdit de prononcer des « arrêts de règlement ». C'est donc au contact des faits, grâce à l'intuition directe de la vie juridique, économique et sociale, que les concepts s'élaborent, et ils ne fournissent de la réalité qu'une image provisoire et comme en mouvement. Ici, la théorie, la doctrine, bien que dirigée sans doute par quelques croyances ou quelques principes préalables, et communément admis, ne vient qu'après coup. C'est d'après l'expérience et l'usage qu'elle essaye de fixer le concept, pour mieux éclairer la pratique. Certaines solutions concrètes se sont imposées à la conscience juridique de ceux qui les ont élaborées. Sous des formes diverses, par des considérants variés, il arrive qu'elles tendent au même but ou aboutissent aux mêmes résultats. Mais, pour des causes multiples, les jugements ou les arrêts n'en dégagent pas toujours les raisons véritables. Les juges étaient tenus d'abord de ne pas généraliser, de s'en tenir aux conditions particulières de l'espèce. Puis ils devaient rattacher leur décision à des textes, et des textes différents ont pu être utilisés par eux, suivant le biais par lequel, pour des raisons techniques, ils ont abordé la question. Cette nécessité même, de se référer à la loi positive, a pu les obliger à un détour, à ne pas exprimer toute leur pensée. Enfin, de cette pensée, peut-être n'ont-ils pas pris toujours eux-mêmes une conscience nette et complète : des principes juridiques différents peuvent justifier une même solution, et souvent c'est à la suite d'expériences répétées, de tâtonnements nombreux que le vrai principe, le plus essentiel ou le plus fécond, sera dégagé. La doctrine essaiera donc, et en fait essaye de plus en plus, non pas seulement de critiquer ces solutions de la jurisprudence, d'y opposer les siennes propres, mais d'abord de les comprendre, en les confrontant, en dégageant leur vrai sens, ou la formule qui les unifierait. Œuvre indispensable, mais qui à son tour manquerait son but, si elle prétendait clore le travail de recherche et d'adaptation jurisprudentiel, rendre rigide, « ossifier » le concept encore plastique, — si elle aboutissait ainsi à fermer la « soupape ».

Telle est cette « vie du droit », qui, beaucoup plus encore qu'une logique déductive et formaliste, appuyée au seul texte de la loi, est aujourd'hui l'objet constant des études des juristes. Rien n'est plus instructif pour eux, comme d'ailleurs pour les psychologues, les logiciens et les moralistes, que d'assister à ce travail de l'expérience réfléchie qui à la fois élabore et éprouve les concepts.

*
* *

Nous voudrions examiner brièvement, à la lumière des faits récents, l'une de ces notions mobiles, à laquelle la guerre semble avoir conduit à donner une extension plus grande et un sens nouveau. C'est la notion de *force majeure*.

A première vue, nul événement mieux que la guerre ne semble fait pour nous donner le type même de la force majeure, irrésistible, imprévisible, insurmontable, et qui vient bouleverser toutes les combinaisons de nos contrats. Pourtant il n'en est rien. Les tribunaux ont été à peu près unanimes, avec la doctrine, pour reconnaître que la guerre, prise en elle-même, n'est pas un cas de force majeure. Il serait inadmissible que la seule irruption de ce fait brutal suffît à nous délier de tous nos engagements. La force majeure est une question d'espèce. Le débiteur doit prouver qu'en fait la guerre l'a mis dans l'impossibilité d'exécuter. C'est donc indirectement, et par répercussion seulement, que la guerre peut faire naître la force majeure. Mais, même en tenant compte de cette réserve essentielle, on conçoit quelle puissance de bouleversement est en elle. Le bouleversement a été tel que le législateur s'est vu forcé d'intervenir. Dans l'exposé des motifs de son second projet de loi sur les loyers, le gouvernement s'exprime ainsi : « Les volontés ne sont génératrices d'obligations mutuelles qu'à condition de se mouvoir dans le champ ordinaire des prévisions humaines, et, si l'événement les dépasse, son effet est de rompre entre les deux parties cet équilibre naturel, qui, faisant la probité du contrat, doit, aux yeux du législateur, faire aussi sa force. Cette modification essentielle dans les rapports des parties altère profondément la convention primitive.... Ainsi se substitue dans les relations du propriétaire et du locataire, au régime du libre contrat, un état de nécessité dont il appartient à la loi de fixer les règles en s'inspirant à la fois de l'intérêt général et des besoins de l'équité. » Un état de nécessité, altérant profondément les rapports des parties, et rompant l'équilibre des volontés, tel apparaît bien l'effet immédiat de la force majeure. « Les conventions légalement formées, dit l'art. 1134 du Code civil, tiennent lieu de loi à ceux qui les ont faites. » C'est le grand principe de l'autonomie des volontés qui domine tout notre droit contractuel moderne. La force majeure est la limite imposée par les choses

à cette souveraineté du contrat. Tant qu'elle s'exerce d'une manière éparse, accidentelle, son action peut paraître exceptionnelle; elle exprime la borne fatale mise par la nature aux prévisions et à la volonté de l'homme; mais le contrat reste la règle, dans l'ensemble la volonté triomphe, la confiance règne. Qu'elle prenne, au contraire, comme en temps de guerre, l'universalité d'un cataclysme; qu'elle atteigne d'un coup des millions de contrats; alors l'opinion s'inquiète, un état de malaise et d'inquiétude se produit. Créanciers et débiteurs, également soucieux d'éviter le désastre, se préparent, au mieux de leurs intérêts, à rejeter les uns sur les autres le poids de la fatalité. Que l'État intervienne, et cherche, par une loi générale, à poser les principes équitables qui devront régler la situation des parties, la loi même du contrat paraît violée. Il semble que la volonté ne soit plus maîtresse de ses décisions : l'État, aux yeux de certains, semble s'arroger le droit de défaire ou de refaire ce qu'elle avait fait. Oubliant l'incertitude beaucoup plus grande qui serait née de la multiplicité même des procès où des principes anciens eussent dû régir une situation neuve, exceptionnelle, l'opinion tend à faire remonter au législateur, non à l'événement, la responsabilité de ce bouleversement.

Peut-être n'est-il pas inutile, laissant de côté ce domaine agité de l'intervention législative, que notre intention n'est nullement d'examiner ni en elle-même, ni dans ses applications, de jeter nos regards sur l'œuvre silencieuse des tribunaux. Ceux qu'inquiète l'arbitraire étatique voient volontiers en eux les défenseurs naturels de l'autonomie des libres volontés. Les constatations que nous ferons nous montreront cependant une parenté beaucoup plus étroite que ne le soupçonne le public entre l'activité jurisprudentielle et celle du législateur. Et cette dernière, ainsi préparée et encadrée, sera moins un sujet d'étonnement, et, pour quelques-uns, de scandale.

*
* *

Quelle notion notre Code civil se fait-il de la *force majeure*[1]? L'art. 1148 pose ce principe : « Il n'y a lieu à aucuns dommages et intérêts, lorsque, par suite d'une force majeure ou d'un cas fortuit, le débi-

1. Nous utiliserons souvent, dans cet article, le livre de M. Maurice Brunet, *La guerre et les contrats*, A. Rousseau, 1917, dont nous sommes loin d'ailleurs de partager toutes les conclusions.

teur a été empêché de donner ou de faire ce à quoi il était obligé, ou a fait ce qui lui était interdit. » Ces expressions de *cas fortuit* ou de *force majeure* se retrouvent, employées à peu près indifféremment, dans plusieurs passages : à propos de la perte de la chose due, (1302), de la vente (1631, 1647), du bail (1722, 1730, 1733, 1754), de la responsabilité de l'hôtelier (1954), etc. Il s'agit toujours d'exonérer le débiteur de toute responsabilité pour retard dans l'exécution ou inexécution de son obligation. Mais nulle part le Code ne définit la force majeure, à moins qu'on ne prenne pour une définition l'expression assez vague de l'art. 1147 : « le débiteur est condamné... toutes les fois qu'il ne justifie pas que l'inexécution provient d'une cause étrangère qui ne peut lui être imputée, encore qu'il n'y ait aucune mauvaise foi de sa part ». Mais à quels caractères reconnaîtra-t-on qu'on est en présence d'une telle cause? La loi ne le dit pas; c'est au juge d'apprécier les cas dans lesquels le débiteur doit être exonéré, si bien que l'expression, loin de fournir un guide, apparaît plutôt comme une sorte de résumé de ces cas eux-mêmes.

Faut-il faire une différence entre ces deux expressions de *cas fortuit* et de *force majeure*? Le Code ne semble pas en avoir fait, et la majorité des auteurs les regarde comme à peu près synonymes[1]. De plus en plus cependant se manifeste la tendance à parler de cas fortuits pour désigner les causes accidentelles qui paraissent insuffisantes à entraîner l'exonération de toute responsabilité et pour réserver aux autres seulement le nom de force majeure[2].

C'est que toute la question, en effet, revient à savoir dans quels cas on estimera l'action de la force étrangère suffisante pour entraîner l'irresponsabilité. Si l'on considère les théories qui ont été émises à cet égard, on s'aperçoit que, comme d'ordinaire en matière de responsabilité, les auteurs ont d'abord regardé du côté de la responsabilité subjective, de la faute. Pour qu'il y ait force majeure, il faut qu'il n'y ait aucune faute de la part du débiteur. Il peut y avoir

1. On a parfois proposé d'appeler cas fortuits les obstacles venant de la nature, et force majeure les empêchements causés par l'action des hommes. Mais cette différence n'a aucune importance dans la pratique : les effets juridiques sont les mêmes. Nous en dirons autant de la distinction faite par M. Planiol (*Traité*, t. II, § 231) : le cas fortuit désignerait l'origine externe de l'obstacle, la force majeure sa nature insurmontable; c'est là, comme le remarque l'auteur lui-même, une distinction purement logique et les deux expressions pourraient s'appliquer au même fait.

2. Cf. Bourgoin, *Essai sur la distinction du cas fortuit et de la force majeure*, thèse Lyon, 1902.

faute par manque de prévision, si l'on a attendu pour s'acquitter le moment où l'on pouvait prévoir que l'exécution serait impossible. Il peut même y avoir faute si l'on n'a rien fait pour remédier à la force majeure, à plus forte raison si on l'a plus ou moins indirectement provoquée (par exemple en utilisant la chose à un autre usage ou pour un temps plus long qu'on ne le devait; art. 1881 Code civil; — cf. art. 1807 relatif à la perte du cheptel). Enfin un débiteur déjà mis en demeure est par là même considéré comme en faute (art. 1302, 1929)[1]. Sur tous ces points, pas de difficulté. Mais on n'obtient ainsi, pour définir la force majeure, qu'une *condition négative*. Si l'on veut aller plus loin, en se tenant toujours sur le terrain de la responsabilité subjective, on n'aboutira, semble-t-il, qu'à des excès. On n'appliquera la notion de force majeure qu'aux événements qui, même avec le soin le plus minutieux, n'auraient pu être évités[2]. Mais, comme on l'a fait remarquer[3], n'est-ce pas grossir outre mesure (jusqu'à la recherche de la « culpa levissima ») les obligations du débiteur? Ce soin qu'on exige de lui dépasse de beaucoup celui auquel il est astreint normalement[4]. Inversement la même théorie conduisait à exonérer le débiteur dans des cas où on tend de plus en plus à le rendre responsable[5]. Il y a des dommages parfaitement inévitables, mais prévisibles, comme la rupture d'un axe de volant dans une usine, ou un vol dans une hôtellerie que nul ne songe à considérer comme des cas de force majeure : ils rentrent dans la responsabilité du fait des choses dont on a la garde, ou dans les risques de l'exploitation.

D'où la nécessité d'un critère objectif. La théorie objective de la force majeure a été soutenue d'abord (et spécialement dans le cas du

1. Cf. une restriction de l'art. 1302 pour le cas où la chose, même livrée, eût aussi bien péri chez le créancier : en ce cas la perte n'est pas due à la faute du débiteur.

2. Cf. Goldschmidt, qui d'ailleurs l'exclut de lege ferenda (S. 368), in *Zeitschrift für Handelsrecht*, Bd 3, S., 93, ff.; — Dernburg, *Grünhut's Zeitschrift*, Bd 10, S., 582.

3. Outre les ouvrages cités *infra* et *supra*, cf. Lorenz Brütt, *Die Kunst der Rechts anwendung*, p. 150 et suiv.

4. Sans compter que cette recherche est en fait impossible, c'est pourquoi la recherche de la « culpa levissima » a été généralement exclue du droit, (cf. Exner, *Op. cit. infra*, p. 51) : on ne peut donner une formule de l'extraordinaire, prendre pour modèle l'original et le maniaque, et en fait cet excès de précaution ne sera jamais exigé. — Voyez aussi (*Ibid.*, p. 80 et suiv.; préface, p. 7) la difficulté particulière, en matière de transport, de prouver la faute du voiturier ou de la compagnie.

5. Et le Code lui-même, dans certains cas, comme le cas de vol simple chez l'hôtelier.

contrat de transport et du dépôt, dans une hôtellerie, du *receptum*), par un Autrichien, Exner[1], et sous des formes diverses, elle a inspiré par la suite nombre d'auteurs récents[2]. Exner voit le critérium de la force majeure dans un double caractère d'extériorité et d'anomalie : rentrent dans le cas de force majeure les événements qui résultent de l'irruption d'une force étrangère dans le cercle de l'entreprise, et qui, par leur caractère notoirement extraordinaire, sortent du cadre de l'habituel. Au contraire ceux qui proviennent du fonctionnement même de l'exploitation et qui font partie du cours régulier des choses, ayant leur place dans les prévisions, rentrent dans les risques de la profession, dans la classe des cas fortuits dont le maître de l'entreprise répondra. La plupart des auteurs qui ont adopté cette manière de voir y ont fait en général une réserve analogue. L'extériorité de l'événement, fait remarquer M. Josserand, ne peut être appréciée en tenant compte de la nature même de cet événement : le même fait peut être, suivant les cas, cas fortuit ou force majeure. Ce qui caractérise le fait dommageable, ce n'est pas son origine matériellement externe, mais son *défaut de connexité* avec le milieu, l'organisme où il s'est produit. Lorenz Brütt, de son côté, remarque que certains événements internes à l'entreprise (comme l'éclatement d'une machine infernale sur un navire qui la transporte par suite d'une fausse déclaration), constituent un cas de force majeure (pour la compagnie de navigation), parce qu'ils sont en dehors de toute prévision. Prévision, connexité, normalité, autant d'aspects d'une même idée : le caractère extérieur de l'événement ne doit pas être pris en soi, il est relatif à l'entreprise[3]. Des deux caractères indiqués par Exner, c'est le second qui l'emporte, c'est-à-dire le moins objectif peut-être (surtout si on le traduit en langage de prévision). Mais la réserve ne fait que mieux préciser la théorie : car la prévision même n'est pas appré-

1. Exner, *La nature de la force majeure*, trad. Seligman, 1892.

2. On peut citer en France : Thaller, *Traité de Droit commercial*, 3e éd., n° 1198 ; Josserand, *Les Transports*, nos 574-575 ; — Ripert, *Traité de Droit maritime*, t. II, nos 1578 et suiv. ; — Bourgoin, *op. cit.* — Ce dernier auteur, d'ailleurs, à la différence des précédents, voudrait que l'on s'en tînt, par crainte de retomber dans des considérations subjectives, au critère de l'extériorité purement matérielle.

3. On pourrait citer comme exemple de cette relativité, d'après le Code civil même, la grêle, qui, cas fortuit « ordinaire » pour les baux à ferme, où elle peut être prévue et faire l'objet d'une stipulation expresse la mettant à la charge du preneur, devient cas de force majeure pour le locataire qu'elle exonère de la réparation locative des vitres brisées (art. 1772 et 1754).

ciée subjectivement. mais d'après les conditions normales, objectives, de l'activité.

*
* *

La théorie, ainsi précisée, s'accorde-t-elle bien avec la conception de la force majeure, telle qu'elle se dégage de la jurisprudence civile française?

M. Thaller fait remarquer que d'abord elle s'accorde avec le texte même de l'art. 1147 : une cause *étrangère* non imputable[1]; qu'ensuite elle s'accorde très bien avec les tendances récentes de notre législation et de notre jurisprudence, telles qu'elles se sont manifestées par la loi de 98 sur les accidents du travail, et par l'extension qu'a prise de nos jours la responsabilité du fait des choses et du fait des préposés[2]. Nous avons nous-même jadis essayé de résumer ces tendances en matière de responsabilité délictuelle avec assez de détail pour que nous croyions inutile d'y revenir[3].

Mais, en matière de responsabilité contractuelle, l'existence d'un contrat, d'un engagement personnel du débiteur s'opposerait-elle, à ce que l'on comprît objectivement la force majeure? La conception des tribunaux, sur ce point, est la suivante : la force majeure, c'est « l'obstacle insurmontable, dégagé de toute prévision et de toute faute[4] ». Que d'abord la force majeure suppose exclue toute faute personnelle de la part du débiteur, c'est ce que nous avons déjà vu, et c'est ce qu'il paraît difficile de nier. Mais tout dépend de la façon dont on concevra cette faute. Or, d'après la jurisprudence, comme d'après le code, il s'agit simplement, comme nous l'avons vu, d'exclure cette faute incontestable qui résulterait d'un manque de prévision inexcusable; d'une inertie coupable à remédier, lorsque cela est possible, à la force majeure; de la mauvaise foi qui résulterait de ce que même on l'aurait provoquée; de la mise en demeure. Il ne s'agit nullement d'imposer au débiteur une aggravation de sa responsabilité en exigeant de lui des soins et une attention exceptionnels.

1. Remarquons que la théorie subjective s'accorderait aussi bien avec l'idée de non imputation. Le texte est élastique.

2. Elle serait en accord également avec le droit anglais qui n'admet, dit M. Thaller, « à la décharge du voiturier que le *fait de Dieu et des ennemis de la Reine* et rejette toute cause d'exonération se rapportant à des faits survenus dans l'exploitation ».

3. Cf. *Revue de Métaphysique*, novembre 1906, janvier 1907.

4. M. Brunet, *op. cit.*, p. 22. L'obstacle *actuel* et *insurmontable*, c'est l'expression même dont se sert M. Planiol (*Traité*, II, 282) pour définir la force majeure.

Mais dans quel cas le débiteur sera-t-il considéré comme « empêché » d'exécuter? La jurisprudence exige qu'il y ait un obstacle actuel et insurmontable. Une simple éventualité ou (jusqu'à ces derniers temps du moins) les grandes difficultés d'une exécution devenue très onéreuse ne suffiraient pas à le libérer de son obligation [1]. Un vendeur, par exemple, est dispensé de ses obligations envers l'acheteur en cas de destruction ou de réquisition totales de ses usines, s'il est mis par là dans l'impossibilité de produire. Il ne l'est pas si quelques usines seulement sont détruites, si la main-d'œuvre est plus rare ou le coût des matières premières plus élevé, si la réquisition reste simplement éventuelle ou partielle, et *a fortiori* s'il escompte seulement une réquisition dans l'espoir de bénéfices plus avantageux. De simples difficultés de transport, l'obligation à un plus long détour, l'élévation du fret n'empêchent pas la livraison [2]. L'acheteur ne connaît pas de force majeure pour le paiement des prix : il peut simplement bénéficier d'une suspension, car les obligations de sommes d'argent peuvent tôt ou tard s'exécuter [3]. En matière de loyers, plusieurs jugements ont refusé l'exonération ou la réduction de leurs engagements à des locataires trop pressés de fuir devant une menace trop lointaine de danger ou même un bombardement trop clairsemé [4]. — On conçoit que dans tous ces cas la mesure de l'impossibilité d'exécuter soit délicate, qu'il y ait là toute une série de degrés donnant lieu à des appréciations assez diverses, et même à des jugements d'apparence contradictoire. Mais au fond et dans l'essentiel les principes se dégagent clairement. L'on ne peut dire que notre jurisprudence soit gagnée à la théorie objective. Mais on ne peut dire non plus qu'elle la condamne expressément. Les tribunaux, toujours préoccupés de se placer au point de vue de la faute, qui est le point de vue traditionnel, s'efforcent toujours de rattacher leurs décisions à cette idée. Quand les cas fortuits ou les forces étrangères n'exonèrent pas le débiteur,

1. M. Planiol, t. II, § 232.

2. Mais les moratoria pourront l'empêcher, si, en enlevant toutes ses disponibilités à un commerçant, ils le mettent dans l'impossibilité absolue de se procurer lui-même les marchandises qu'il s'était engagé à livrer.

3. Cf. M. Brunet, p. 40 et suiv.

4. *Ibid.*, p. 73. La Cour de cassation vient de consacrer cette jurisprudence par un arrêt intéressant, à propos d'une locataire qui avait fui Nancy deux ans avant le bombardement et qui demandait la résiliation de son bail sous prétexte que par la suite elle avait eu quelques vitres brisées. Il fut jugé que l'immeuble n'était pas inhabitable et qu'il avait été abandonné par un acte de la volonté propre du preneur. (Cf. *Temps* du 7 juillet 1918.)

c'est toujours, selon la jurisprudence, que celui-ci était plus ou moins fautif de n'avoir pas su ou voulu les éviter, ou même de les avoir utilisés à son profit, ou bien qu'ils n'étaient pas vraiment imprévus et rentrent dans les risques normaux de son activité, que donc en l'espèce il devait toujours les prendre à sa charge. Par ce détour, il n'est pas de circonstance extérieure qui ne puisse être exprimée en langage subjectif. Mais qui ne voit que ce n'est qu'un détour (qu'on peut juger nécessaire pour faire ressortir le caractère personnel du droit), et que la manière dont on apprécie les conditions de l'irresponsabilité est au fond empruntée aux circonstances? Les tribunaux déterminent, d'après les circonstances de fait et la nature de l'activité propre du débiteur, ce que devait être son attitude socialement normale. La faute même est appréciée objectivement[1].

*
* *

Nous le verrons mieux encore, si, au lieu de nous en tenir aux points qui semblent ne plus guère souffrir de discussion, nous examinons quelques-unes des tendances les plus récentes de la jurisprudence française en matière de faits de guerre. Ici le souci de pousser le plus loin possible les conséquences de la faute subjective recule manifestement devant un examen objectif des faits.

Depuis la guerre, en effet, et sous l'influence des circonstances, la notion de force majeure s'est singulièrement étendue. L'importance et la nature même de l'obstacle « actuel et insurmontable » qui la constitue ont singulièrement varié. Nous signalions tout à l'heure que la simple éventualité d'un danger ou le caractère plus onéreux de l'exécution ne suffisaient pas à libérer le débiteur de son obligation. Et sans doute, à moins de faire perdre toute signification à la

1. Qu'on ne dise pas qu'en ce sens très général où nous prenons le mot objectif, toute différence disparait entre les théories opposées, que le droit est toujours objectif en ce sens, et que la théorie subjective elle-même détermine objectivement ce que doit être l'activité du débiteur pour échapper au reproche de la « culpa levissima ». Ce serait oublier que, dans ce dernier cas, on cherche à pousser jusqu'à ses dernières limites l'examen de la culpabilité réelle ou possible du sujet, en lui imposant des obligations excessives, tandis que dans la théorie objective, comme dans celle de la jurisprudence, on se place au point de vue de l'examen des conditions normales d'une entreprise. La tendance subjective conduirait à exonérer de toute responsabilité par exemple une compagnie de chemin de fer qui aurait pris toutes les précautions pour éviter un accident que la tendance objective met à sa charge s'il rentre dans les risques de l'exploitation. Inversement un débiteur, un locataire serait tenu beaucoup plus rigoureusement.

notion de force majeure, il faut bien qu'il en soit ainsi. La presque unanimité de la jurisprudence française est en ce sens[1]. Pourtant on peut constater sur ces deux points, dans la jurisprudence récente, une singulière atténuation des exigences anciennes.

D'abord une *exécution très onéreuse*, dans certains cas, tend à être assimilée à une impossibilité d'exécution. On a vu de nombreuses décisions, lorsqu'un contrat surpris par la guerre est résilié faute d'exécution, tenir compte des circonstances et refuser au créancier l'indemnité intégrale de résiliation. Cette indemnité, constituée d'ordinaire par la différence des cours, eût abouti à un enrichissement injustifié de l'une des parties. Le tribunal arbitre *ex æquo et bono* la somme à allouer. (Tribunal commerce Marseille, 10 oct. 1916, 17 nov. 1916.) Il serait inique, dit-il, de « faire porter tout le poids de la force majeure à un contractant ». En matière de marchés de travaux publics, de transports, de fournitures, le Conseil d'État, dès avant la guerre, s'appuyant sur la théorie de l'*imprévision*, et sur cette idée que les contrats doivent être exécutés conformément à la commune intention des parties, a souvent tenu compte de l'événement manifestement imprévu qui avait troublé gravement l'économie du contrat. Dans un arrêt déjà célèbre du 30 mars 1916, il a étendu cette jurisprudence à la matière des concessions. Il a justifié la compagnie d'éclairage de Bordeaux de considérer comme inexécutable le contrat passé avec la ville à une date où l'augmentation anormale du prix du charbon et du fret ne pouvait manifestement être prévue. Sans doute la jurisprudence civile s'est jusqu'ici montrée étrangère et hostile à cette tendance[2], et certains auteurs se sont

1. Cf. Serbesco, effets de la guerre sur l'exécution des contrats, *Revue trimestr. de Droit civil*, 1917, 2, p. 349, et note de A. Wahl, *sous Cassat. 4 août 1915*, Sirey, 1916, 17. D'après le Code, remarque M. Serbesco, « la force majeure doit *empêcher* le débiteur d'exécuter : l'obstacle doit être invincible. On ne peut pas élargir cette notion sans la dénaturer ». C'est pourquoi, sans doute, trouvant la loi trop sévère, et étant pour son compte favorable à l'élargissement de la jurisprudence, il propose, en outre et à côté de la force majeure, de sous-entendre dans les contrats, la clause *rebus sic stantibus* pour parer aux difficultés nées de conditions très onéreuses et entièrement imprévisibles lors de la conclusion du contrat. Il essaye d'en définir rigoureusement les conditions et de s'appuyer sur certains articles du Code pour prouver que cette interprétation serait possible par voie purement jurisprudentielle. — Dans sa note, M. Wahl propose la même idée en la rattachant au pouvoir discrétionnaire du juge d'interpréter la volonté des parties.

2. Cf. Notamment note de Capitant. D. P., 1917, 2, 35, pour qui les tendances nouvelles ne feraient que favoriser la spéculation commerciale.

Cf. encore sur cet arrêt, les articles de MM. Duguit, Jèze et H. Berthélemy, dans la *Revue polit. et parlement.*, 1916 et 1917.

efforcés de montrer que les conditions des contrats civils ne sont pas celles des contrats administratifs, où, au lieu de rechercher chacune exclusivement son avantage propre et d'accepter d'avance tous les aléas, commune et compagnie concessionnaire collaborent à un service public qu'il s'agit d'abord de rendre possible. Il n'en est pas moins vrai que devant la perspective des ruines ou des faillites d'un côté, des enrichissements injustifiés de l'autre, où conduisait la rigueur du droit, l'opinion et la doctrine même se sont émues. Le législateur est intervenu et a songé à rendre légale, pour la durée de la guerre, l'interprétation nouvelle. Dès 1915, en France, une proposition de loi était faite en ce sens, et elle a abouti à la loi du 21 janvier 1918, relative aux marchés à livrer et autres contrats *commerciaux* conclus avant la guerre[1]. En Italie, un décret plus catégorique du 27 mai 1915 a décidé que la guerre est considérée comme force majeure non seulement lorsqu'elle rend la prestation impossible mais aussi lorsqu'elle la rend excessivement onéreuse[2]. Sans doute les circonstances sont tout à fait exceptionnelles. et la jurisprudence signalée est exclusivement administrative et commerciale, qui pourrait affirmer cependant qu'il n'y a pas là un précédent susceptible d'élargir, en d'autres cas anormaux, la conception même de la force majeure[3]? Serait-ce donc la première fois qu'on verrait le droit administratif ou commercial devancer et assouplir le droit civil? La résistance de la jurisprudence civile aurait d'ailleurs un effet heureux : elle contribuerait à restreindre, à limiter ou à définir rigoureusement les cas d'application d'une idée nouvelle, dont l'extension trop rapide ou trop inconsidérée serait une menace évidente pour la sécurité juridique.

1. On en a distrait les principaux contrats administratifs, qui doivent faire l'objet d'une loi ultérieure. L'art. 2 déclare que les marchés visés à l'art. 1er « peuvent être résolus sur la demande de l'une quelconque des parties, s'il est établi qu'à raison de l'état de guerre l'exécution des obligations de l'un des contractants entraînera des charges ou lui causera un préjudice dont l'importance dépasserait de beaucoup les prévisions qui pouvaient être raisonnablement faites à l'époque de la convention ».

2. M. Brunet, *op. cit*, p. 60. En matière de salaire, cf. *Ibid.*, p. 118 un jugement du Tribunal commerce Toulouse (il s'agissait d'appointements convenus avant la guerre avec un ouvrier d'une industrie de luxe dont la clientèle s'était trouvée dispersée). Il y eut un arrêt en sens contraire de la cour de cassation du 4 août 1915. En tout cas une simple diminution du chiffre d'affaires n'autoriserait pas un patron à manquer à ses engagements. « Tout aboutit, dit M. Brunet, à une appréciation de fait. »

3. Si l'on pense, avec M. Sérbesco, que la notion de force majeure ne peut être élargie sans être dénaturée, on dira que c'est une notion nouvelle (celle de l'*imprévision*, par exemple) qui s'élabore et s'étend à côté d'elle.

C'est d'un autre côté encore que la jurisprudence a élargi cette notion de contrainte nécessaire à l'existence même de la force majeure. Nous avons signalé que la réquisition, lorsqu'elle est totale, libère le vendeur de ses obligations. Or on a vu la jurisprudence assimiler à la réquisition des commandes faites par l'État et acceptées librement par le fabricant, si elles absorbent la production (cf. Tribunal commerce, Seine, 15 juin 1915). Cette jurisprudence est d'ailleurs vivement critiquée (Sirey, 1917, 2, 49, note). Le fabricant restait légalement libre de ne pas contracter avec l'État; et si moralement cela lui était difficile, il pouvait, dit-on, élever ses prix au point de pouvoir dédommager son débiteur. Enfin, si respectable que soit un devoir moral, il ne peut dispenser d'exécuter une obligation, « surtout s'il apparaît, ce qui est vraisemblable en pareille hypothèse, que le devoir moral, allégué par le fabricant pour se soustraire à ses engagements, s'accordait fort bien avec ses intérêts ». Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons pas éviter de noter encore en ce cas l'indice d'une tendance à tenir compte de circonstances diversement appréciables suivant les espèces, et où la rigueur du droit pourrait plier devant une impossibilité morale reconnue. Mais c'est surtout la matière des loyers qui a donné lieu aux décisions les plus nettes et les plus retentissantes. L'art. 1722 Code civil admet la résiliation de plein droit d'un bail si la chose louée est détruite en totalité par cas fortuit. Si elle ne l'est qu'en partie, le preneur peut demander soit la diminution du prix, soit même la résiliation. Le texte est formel, mais la jurisprudence, par une interprétation d'équité, tend, depuis la guerre, à *assimiler à la destruction de la chose louée la simple privation matérielle de jouissance*. Des locataires, menacés sérieusement par le bombardement, et ayant abandonné leur maison, ont obtenu une diminution proportionnelle de loyer comme en cas de destruction partielle. D'autres, forcés par l'ennemi de quitter l'immeuble, se sont vu accorder soit une diminution de loyer proportionnelle au temps de non-occupation, soit même la résiliation du bail[1]. On s'est indigné de cette jurisprudence. Elle n'est, dit M. M. Brunet, soutenable ni en droit ni en équité. En droit, l'art. 1722 est inapplicable, puisqu'il n'y a pas destruction de la chose louée. De plus l'art. 1725 proclame nettement que le bailleur n'est pas tenu du trouble de fait que peut subir le preneur, mais

1. Cf. les décisions citées dans M. Brunet, p. 72, 76 et suiv.. Plusieurs remontent à la guerre de 70-71,

seulement du trouble de droit, concernant la propriété même du fonds. Enfin, il est injuste de faire subir au propriétaire les conséquences de la force majeure dont souffre le locataire : les effets de la force majeure sont personnels, chacun doit supporter ses risques. Mais qui ne voit que c'est précisément cette solution rigoureuse que la jurisprudence a voulu éviter. Elle aboutirait en fait, dans les cas où la possibilité de demeurer dans l'immeuble bombardé reste purement théorique, à faire supporter tout le poids de la force majeure au seul locataire, sous prétexte que le propriétaire n'est pas en faute et ne lui refuse pas le logement. Le droit, ici, serait une plaisante ironie, et à moins d'en ruiner le respect dans l'esprit du locataire, *une équitable répartition des risques s'impose.* Et cette répartition est vraiment équitable car il ne s'agit pas là, comme on l'affirme, de risques individuels, personnels, comme le serait une attaque de bandits à main armée, par exemple, ce sont des risques communs, des risques sociaux. Considérer les choses autrement n'aboutirait pas d'ailleurs, comme on le prétend, à ce que chacun supportât ses risques, le bailleur les risques afférents à la propriété, le preneur les risques afférents à la jouissance. L'auteur le remarque lui-même, « les applications du trouble de droit sont rares pendant la guerre, car tout procède à ce moment de la force et du fait ». Toute la charge serait donc d'un seul côté. La réquisition de l'immeuble à peu près seule obligerait le bailleur à indemniser le locataire. Mais quelle iniquité que cette double inégalité de traitement à laquelle on aboutirait, d'une part entre le locataire qui aurait eu la chance de voir son logement pacifiquement réquisitionné et le malheureux qui n'aurait souffert, au risque d'être tué, que d'un bombardement, d'autre part entre les locataires généralement sacrifiés et les propriétaires exceptionnellement atteints?

La jurisprudence n'a pas voulu qu'à l'abri du droit les propriétaires constituassent une classe privilégiée. C'est le même principe, le même souci d'une équitable répartition des risques sociaux qui suscite et justifie le principe des décrets moratoires et de la loi sur les loyers. Nous n'avons pas à chercher quel projet, quel système en ces matières satisfaisait le mieux à l'équité. Notre étude ne porte que sur l'évolution de la jurisprudence. Mais la loi sur les loyers prend peut-être un aspect nouveau, l'intervention du législateur (rendue nécessaire par l'importance sociale de la matière, le caractère général des situations, et cette excellente raison de politique juridique qui

tend à éviter la multiplicité et l'incertitude des procès) paraîtra sans doute moins arbitraire, si on la replace au sein de tout ce mouvement jurisprudentiel qui la précède, l'appelle et la justifie.

Il y a enfin un dernier point sur lequel la jurisprudence née de la guerre semble s'être laissée guider par une interprétation purement objective du droit. L'effet direct de la force majeure est de supprimer les dommages et intérêts qui seraient dus pour inexécution. Mais *le contrat subsiste-t-il?* En principe, si la force majeure porte non pas sur quelque obligation accessoire, mais sur l'obligation principale, le contrat semble devoir être résilié de plein droit. La force majeure n'a pas un effet suspensif, dilatoire, mais un effet résolutoire absolu. La Cour de Cassation l'a proclamé nettement. S'il y a impossibilité d'exécuter[1], aucun délai ne se conçoit : renvoyer l'exécution au jour où la force majeure aurait cessé d'exister serait changer la convention des parties, substituer un nouveau contrat à l'ancien. Il y a sans doute des décisions contraires, mais elles ne sont pas contradictoires : on comprend que tout dépende de l'objet du litige, des circonstances de fait, et de l'intention des parties. Si l'obstacle n'a été que temporaire, s'il s'agissait d'un engagement qui ne devait pas être exécuté à date fixe, l'exécution reste possible, le délai naturel. — Que décider des effets de la guerre sur la situation du salarié mobilisé[2]? Le contrat de travail est-il rompu ou simplement suspendu? Le législateur, par la loi du 22 novembre 1918, est intervenu pour réglementer la situation. Mais avant cette intervention, que décidait la jurisprudence? Là encore, elle avait préparé la loi. Guidée sans doute par la pratique assez générale des employeurs, par un sentiment très fort du public, par l'attitude de l'État à l'égard de ses fonctionnaires, elle tendait à conserver au salarié sa situation d'avant-guerre. Elle admettait que la mobilisation constitue un *obstacle simplement momentané*, que le contrat de travail est suspendu, son

1. Nous avons vu que la force majeure n'existe pas pour l'obligation de paiement, pour laquelle au contraire un délai est toujours possible et naturel.

2. Sur toute cette question, cf. M. Brunet, p. 25-27, 52-55, 121-137. Cet auteur attaque vivement, sur ce point comme sur les autres, les tendances nouvelles de la jurisprudence. En sens contraire, cf. art. de A. Wahl, *Revue trim. droit civil*, 1917, 1, p. 5. La guerre ne met pas fin de plein droit aux contrats (spécialement en matière de louage de services) car elle n'empêche pas définitivement les parties d'exécuter leurs obligations. Il peut y avoir seulement motif légitime de rupture, par une volonté manifestée dans les délais d'usage, en cas de non-exécution, par exemple; mais la guerre en elle-même ne justifie pas la rupture du contrat sur la demande d'une partie, au moins dans les contrats à durée déterminée.

exécution prorogée, et que le patron ne peut prétendre, pendant cette période d'attente, se séparer définitivement de son ouvrier, sans motif ni préavis. Si l'on se place à un point de vue purement subjectif, on a beau jeu pour montrer que, si cette jurisprudence donne satisfaction à notre respect du mobilisé, elle n'est peut-être pas, en droit, tout à fait inattaquable. Il est difficile de s'appuyer sur l'intention primitive des parties, qui n'ont pu prévoir la situation, et qui, si elles l'avaient prévue, ne se seraient peut-être pas accordées sur un point où précisément leurs prétentions s'opposent. La guerre, dit-on n'empêche pas définitivement l'exécution. Soit. Mais la jurisprudence antérieure était-elle bien toujours en ce sens? N'avait-elle pas reconnu qu'il y a des empêchements momentanés d'une telle durée qu'on doit les tenir comme définitifs? A la différence des périodes d'instruction, qui n'avaient qu'un effet suspensif, le service militaire régulier et obligatoire rompait le contrat de travail. Il en était de même suivant une jurisprudence constante, en cas de maladie de longue durée. La durée même de la guerre ne pouvait-elle faire triompher cette analogie? Les tribunaux ne l'ont pas pensé, et ils ont eu raison. Mais peut-on se défaire de cette impression que si un intérêt social évident l'eût exigé, l'analogie juridique eût été retournée? C'est l'appréciation de la situation sociale qui est en ce cas décisive. Le service militaire du temps de paix, la maladie sont des événements prévus de la vie individuelle, dont les parties ont pu et dû tenir compte. On pourrait dire aussi que lorsqu'une maladie se prolonge, on ne peut mettre indéfiniment une des parties contractantes à la disposition de l'autre. La guerre est un fait social, une suspension générale de la vie nationale, dont chacun ne doit pas être libre de se tirer à sa guise, aux dépens de l'autre, et, en l'espèce, du plus intéressant, du mobilisé. Les droits de celui-ci doivent être réservés, non annihilés devant de simples intérêts privés. Ainsi pense le public, et c'est ainsi que la jurisprudence a entendu l'équitable répartition des risques sociaux. Ainsi est-il étonnant de voir M. Brunet, s'appuyant sur ce même principe du partage des risques, écrire : « Chacun supporte les effets inhérents à sa situation. Ici l'ouvrier subira le risque qui est la perte de l'emploi. Le patron souffrira de l'événement en ce sens qu'il courra le risque de ne pouvoir remplacer le salarié. » Cet individualisme brutal n'a de l'égalité que l'apparence. Pour l'un le risque est certain, définitif; pour l'autre il demeure problématique, et même n'existe pas, puisque c'est seule-

ment dans le cas où l'ouvrier aura été remplacé que se conçoit le litige. En réalité, sans la correction que la jurisprudence d'abord, la législation ensuite, ont apportée au strict droit subjectif, la guerre eût pesé plus lourdement, par suite de l'infériorité même de sa situation, sur le salarié mobilisé. Ici, comme en d'autres cas, le principe de l'équitable répartition des risques sociaux, a été compris non dans le sens du respect des situations acquises, mais dans le sens d'une égalisation des situations. Et comme toujours, loin de pouvoir être proclamé par le juge, le principe novateur et vraiment déterminant n'a pu se manifester que sous le couvert de la technique traditionnelle.

*
* *

Que conclure de tout cela? L'extension, par le fait même de la guerre, de la notion de force majeure, ou sa correction, sa limitation par d'autres principes, nous semble singulièrement apte à mettre en lumière cette transformation, cette adaptation, ou même cette création du droit par la jurisprudence que divers auteurs, en ces dernières années, ont maintes fois signalée. Elle vérifie, sur un point particulier, un certain nombre de conclusions générales, qui la dépassent et qu'elle ne saurait suffire à établir, mais qui se dégagent d'une foule de cas semblables, et sur lesquelles d'ailleurs tend à se réaliser l'accord des doctrines.

1° *L'interprétation du droit n'est pas une simple interprétation littérale et logique des textes.* — L'étude seule des circonstances de la vie juridique peut donner à un texte tout son sens. Pour définir la force majeure, le Code parle simplement d'une cause *étrangère* qui ne peut être *imputée* au débiteur et qui *empêche* l'exécution. Mais en quoi consiste ce caractère étranger, cette absence de faute, cet empêchement? Ce sont là des notions vagues que les circonstances, interprétées par la conscience juridique, pourront seules préciser. On ne tire pas nécessairement l'application d'un principe à une espèce de la compréhension de ce principe d'abord établie; mais c'est l'application même qu'on se croira en droit d'en faire qui en déterminera la signification actuelle, c'est-à-dire réelle : l'extension qu'on lui donnera, sous la pression des exigences de la situation, déterminera sa compréhension.

2° *Les notions juridiques se transforment sous la pression des faits;*

mais ces faits ne sont pas des données brutes, des circonstances purement matérielles; ce sont des faits éprouvés et plus ou moins élaborés par la conscience juridique, des sentiments et des croyances. — On parle sans cesse, et nous parlions à l'instant des exigences de la situation, de l'influence des circonstances. Mais que signifient toutes ces expressions, dont se satisfait parfois une sorte de mysticisme à l'envers, le mysticisme du *donné* et du *réel?* Les faits extérieurs ne peuvent agir sur le droit que par leur relation à une activité ou à des croyances déjà juridiques. Si la force majeure est parfois si délicate à définir, c'est qu'*elle n'est pas*, en dépit de ce que l'on pense généralement, une force brute, tout externe, matérielle. C'est une contrainte, un empêchement pour l'activité juridique. Nous avons vu qu'il est impossible de s'en tenir, pour s'en faire une notion exacte, à son origine externe, de la considérer simplement comme l'irruption d'une force étrangère. C'est sa relativité, sa connexité plus ou moins grande au genre d'activité envisagé qui importe. L'impossibilité d'agir qui en résulte n'est donc pas nécessairement une impossibilité physique absolue. C'est une impossibilité morale de prévoir un fait qui sort des cadres de l'habituel, et même, d'après une jurisprudence récente, une impossibilité d'exécuter sans s'imposer des obligations exceptionnelles, des charges exorbitantes. Ce qui est juge de cette impossibilité, ce n'est d'ailleurs ni la simple conscience psychologique, ni la conscience morale, c'est la conscience juridique : il faut faire appel à des jugements, à des croyances empruntés soit à la pratique générale du commerce juridique, soit à l'expérience d'un milieu particulier, à la technique d'une activité spéciale.

3° *Les sentiments et les croyances qui déterminent le contenu des notions juridiques sont des sentiments sociaux, des croyances sociales : d'où le double caractère, à la fois subjectif et objectif, qui est la marque propre de ces notions.* — La force majeure, disions-nous, est relative à l'activité. C'est ce dont les théories subjectivistes du droit ont une vive conscience, et c'est pourquoi elles cherchent à la définir dans sa relation à l'activité d'un sujet, à l'exprimer en langage de faute : la force majeure n'existerait que là où il n'y a aucune faute. Mais parce que ces théories ne considèrent que des sujets individuels, elles aboutissent à des conséquences qui paraissent socialement inadmissibles. Logiquement elles auraient pour résultat d'imposer au débiteur un soin, une attention, une vigilance, un respect de la loi du contrat qui excèdent les exigences de la conscience moyenne et le

mettraient abusivement sous la dépendance du créancier. Ou bien au contraire — chose grave dans nos sociétés fortement industrialisées — elles conduiraient à éliminer toute responsabilité pour les risques accidentels, mais prévisibles et normaux, des entreprises, sous prétexte qu'ils échappent au pouvoir de l'activité volontaire. D'où la réaction nécessaire des théories objectivistes. Mais celles-ci, à leur tour, sont impuissantes à développer toute la logique de leur système. Il paraîtrait inique à la conscience commune de ne faire jouer aucun rôle à la faute subjective dans l'appréciation des responsabilités, même civiles. Et en fait on peut dire que nul n'y a songé[1]. La force majeure n'exonérerait pas un débiteur coupable de l'avoir provoquée, attendue ou escomptée. Mais ce n'est pas tout. Un lien de causalité mécanique pur et simple entre un accident et son auteur ne suffit pas à rendre ce dernier responsable : s'il est trop lointain, trop indirect, trop étranger à ce qui peut être considéré comme le cercle de son activité propre, nous refuserons de le prendre en considération; nul ne saurait être tenu de toutes les conséquences de ses actes, à l'infini, et cela d'autant moins qu'il a besoin de plus de liberté pour agir; la responsabilité objective, poussée à l'extrême ou considérée seule, stériliserait toute activité, toute initiative; il y a une limite à la responsabilité du fait des choses, du fait de la propriété. Et d'autre part l'absence de tout lien mécanique entre l'accident et une personne juridique ne signifie pas qu'elle n'en sera pas responsable : nous avons vu qu'on peut garder la responsabilité d'un cas fortuit, s'il était normalement prévisible. Ainsi les théories objectives sont obligées de définir un cercle normal d'activité ou de prévision. Par là leurs solutions sont souvent exprimables en langage subjectif, et c'est ce qui permet aux tribunaux de les utiliser en fait tout en les traduisant dans le langage subjectif traditionnel. Mais lorsqu'ils parlent ainsi de prévision, de faute ou d'intention des parties, il est clair qu'ils conçoivent ces notions d'une manière tout objective : ils ne cherchent pas si l'on a réellement prévu, si l'on a réellement été en faute de ne pas prévoir, si les parties ont réellement eu l'intention de ne pas imposer telle charge au débiteur; elles *auraient dû* avoir cette intention, le débiteur *aurait dû normalement* prévoir. On s'en réfère beaucoup moins à la

1. Sauf à exprimer cette nécessité en langage objectif : la faute, dit-on, rend plus étroit, le lien objectif entre l'accident et son auteur; elle augmente la responsabilité de ce dernier en grandissant son rôle dans la *causalité* de l'événement.

volonté ou à la conscience effective, subjective des parties, qu'à la loi rationnelle du contrat, telle qu'elle ressort des habitudes du milieu, du caractère de l'activité en jeu et des circonstances. Quand il interprète le contrat, le juge, s'il n'a pas le droit de le refaire, le suppose toujours plus ou moins fait suivant un certain type socialement normal. Et, en la leur attribuant, en réalité il impose cette interprétation aux parties. En dépit du rôle considérable que joue, dans l'activité juridique, la liberté des conventions, l'autonomie de la volonté, ce qui détermine nos responsabilités, ce n'est jamais notre volonté toute nue, c'est cette volonté habillée de tout un revêtement social, replacée dans un milieu « normal », social, où sans doute tout n'est que réciprocité d'activités personnelles, de prévisions et d'attentes légitimes, mais où ces prévisions, ces attentes et ces activités sont estimées selon le mètre commun de la conscience collective dont le juge est l'interprète. La « force majeure » met en pleine lumière ce caractère mixte, à la fois subjectif et objectif, des notions juridiques, parce que sans doute, contrainte imprévue pour les activités personnelles qui s'opposent, elle ne peut être jugée qu'en langage d'activité, mais parce qu'en même temps, si elle était livrée à l'arbitraire des interprétations subjectives, chacun trouverait toujours non seulement des raisons, mais, subjectivement, d'excellentes raisons de la rejeter sur l'autre. Un arbitrage social s'impose. Et ceci nous conduit à notre dernière remarque.

4° *Le droit, social par son origine et par sa forme, est encore social par son contenu.* — Les activités individuelles en conflit ne trouvent, nous venons de l'indiquer, d'autre moyen de se départager qu'un arbitrage social. Et c'est cet arbitrage qui, de leurs prétentions, fait un droit[1]. Mais en quoi consistera ce droit? Nécessairement dans un équilibre des prétentions, un partage des risques. Cela ne veut pas dire évidemment que, dans l'espèce, une des parties ne sera jamais entièrement déboutée ou condamnée, que l'une des prétentions opposées ne triomphera pas entièrement. Cela veut dire simplement que l'on pèsera ces prétentions de manière que l'une des parties, autant que possible, ne soit jamais, et surtout ne soit pas en règle générale sacrifiée aux fins égoïstes de l'autre, ni les intérêts généraux

1. Nous ne disons pas, bien entendu, que le juge, par lui-même, a ce pouvoir. Nous disons, au contraire, que son rôle est de se faire l'interprète de la conscience commune, du droit objectif. Que, par là même, il contribue souvent à la rendre consciente vraiment d'elle-même, à la former, c'est inévitable : il est la réflexion personnelle d'une conscience confuse et diffuse.

essentiels, ceux du moins auxquels la conscience juridique de l'époque est attachée, sacrifiée aux fins égoïstes de toutes deux [1]. Du moment que la société a la parole, il serait singulier qu'elle ne parlât pas dans le sens de ses intérêts, ou de ce qu'elle croit être ses intérêts. Si le droit est déterminé par des croyances sociales, il ne peut avoir qu'un contenu social. En fait, la force majeure sera comprise de façon qu'aucun débiteur n'en profite pour s'exonérer trop aisément de ses obligations, de façon aussi qu'on ne lui en impose pas d'excessives, de façon enfin qu'elle ne retombe pas toujours, sous prétexte d'accidents inévitables, sur des tiers qui n'ont pas déclanché l'activité dangereuse ou n'en tirent pas industriellement profit. Elle donnera lieu souvent à un partage de risques : nous avons vu qu'une exécution très onéreuse pouvait être en certains cas assimilée à une exécution impossible et donnait lieu seulement à une indemnité arbitrée *ex æquo et bono* pour éviter que tous les risques retombent sur un même contractant; que la privation de jouissance d'un immeuble loué pouvait être assimilée à la destruction de l'immeuble, parce que, pour le locataire, l'immeuble est bien, dans sa qualité essentielle de logement, comme s'il n'était plus, et qu'autrement le propriétaire serait seul à ne pas souffrir d'un fléau commun.

On peut même se demander si, dans ce dernier cas, une idée nouvelle très hardie, et hâtons-nous de le dire, non exprimée, contraire même en un sens au droit positif actuel, n'a pas guidé plus ou moins inconsciemment encore ou involontairement la jurisprudence, comme aussi le législateur, dans cette question des loyers. On s'est plaint parfois d'une certaine tendance générale à charger, à sacrifier le propriétaire. D'abord, à moins de se passer de règle, de laisser se multiplier les procès, et d'aboutir ainsi à l'incertitude du droit et à des inégalités choquantes de traitement, il fallait choisir entre l'intérêt du propriétaire et l'intérêt du locataire, en des matières où la conciliation est impossible et où toute solution implique un choix. Ensuite, on oublie peut-être que dans tous les systèmes on envisageait des compensations (indemnités, assurances ou mutuelles de

1. On retrouverait ainsi, comme une conséquence positive de l'arbitrage social, quelque chose d'analogue aux principes où Stammler voit les éléments constitutifs de la notion même du « Droit Juste » : le principe du respect, et le principe de la coopération. Si tout droit positif, tout droit de fait n'est pas nécessairement juste, ou il n'y a pas de droit du tout, ou il faut bien, avec Stammler, le considérer comme une tendance à satisfaire notre idée même du droit, un « essai de contrainte au juste droit ».

propriétaires; la responsabilité des dommages pour faits de guerre ou les principes de la réquisition peuvent aussi jouer un rôle au moins dans certains cas). Mais a-t-on prétendu vraiment sacrifier qui que ce soit? ou l'idée du *partage social des risques*, capitale en ces matières, n'a-t-elle pas ici subi l'influence d'une autre idée, celle des *risques d'exploitation?* Sans s'en bien rendre compte, n'a-t-on pas plus ou moins considéré la *propriété immobilière dans son ensemble comme une vaste entreprise de logement*[1]? Si de tous côtés croissent les charges et les risques de la propriété, si l'on tend à considérer que la responsabilité doit aller où va le profit, le rapprochement ne s'impose-t-il pas avec le risque professionnel, avec la situation faite à l'industrie par la loi de 98 et par toutes les lois sociales? Le contrat de location, comme le contrat de travail, n'est plus un simple contrat privé. La société y insère des clauses d'intérêt public. La différence est que le locataire n'est pas un ouvrier; l'idée de *travail* ou de *production* ne peut servir de guide. Mais c'est un *consommateur*, et la société intervient dans l'industrie du logement comme dans le commerce de la boulangerie ou des denrées de première nécessité. Cette idée est-elle mort-née? Est-elle même susceptible vraiment de naître et de se développer? L'avenir seul le dira[2]. Mais si ce développement s'effectue, les juristes de l'avenir verront sans doute les premiers germes, les premières lueurs de cette idée dans quelques-unes des décisions présentes de la jurisprudence, d'où la conscience claire des juristes actuels, se tenant sur le terrain du droit individuel, prétendrait plutôt la bannir.

N'anticipons pas sur les événements. Nous voulions simplement

1. Le propriétaire ne doit pas simplement l'*immeuble*, il doit le *logement*. Ainsi s'expliquerait l'assimilation, dans certains cas, de la perte de jouissance à la destruction de la chose louée. Ainsi s'expliqueraient les obligations imposées par les lois d'hygiène sociale. L'*immeuble* est un objet de contrat privé; la société peut définir les conditions d'un *logement* sain et normal. Les art. 1719. et 1720 du Code civil sont susceptibles d'une extension imprévue.

2. Si l'idée a paru injuste ou violente, c'est peut-être qu'elle est juridiquement prématurée, et que, valable tout au plus pour les grandes sociétés propriétaires d'immeubles, elle s'applique beaucoup plus mal à la foule des petits propriétaires inorganisés, vu la difficulté actuelle de compenser la responsabilité des risques par le mécanisme d'une assurance. Mais elle exprime peut-être assez bien l'état d'esprit « locataire », le point de vue du « consommateur ». Qu'on imagine une société de plus en plus « urbanisée », où les propriétaires eux-mêmes seraient de plus en plus, par ailleurs, locataires; que les sociétés d'immeubles se développent; que les propriétaires, sous la pression même de la lutte, se groupent; que des assurances ou des mutuelles se fondent; qu'en un mot la propriété s'industrialise plus complètement, et l'idée révolutionnaire paraîtra peut-être un jour l'idée naturelle, l'idée utile.

suggérer, non pas du tout que droit social signifie droit à tendances socialistes : trop de faits se lèveraient contre nous, et nous regretterions même que notre dernière suggestion pût sur ce point prêter à l'équivoque ou fournir des arguments à un contresens souvent dépisté. Nous voulions suggérer simplement que la conscience sociale, qui, en dernière analyse, intervient de toute son autorité pour dire le droit, y intervient non seulement par sa partie claire, avec ses notions et ses buts actuels, mais aussi par ses tendances obscures. Il y a en elle, à côté des principes reconnus, traditionnels, ou déjà formulés, à l'aide desquels elle juge les situations juridiques particulières, d'autres principes encore indécis, qui se formulent maladroitement, ou ne se formulent pas du tout, ou même ne sont entrevus que pour être expressément rejetés. Pourtant ils s'ébauchent sourdement, et en des matières et sous des formes diverses, ils s'imposent et se font jour. Qu'ils correspondent à un besoin général et profond, et on les verra se réunir, se concentrer, se systématiser. Ils constitueront le droit de demain. Sans cesse, en matière de risques professionnels, puis, plus généralement de risques de l'activité, de responsabilité dite objective, de propriété, nous assistons à cette élaboration de tendances, qui, d'abord vagues et éparses, se précisent et se consolident en principes formels.

Ces tendances agissent, avant d'être claires. Ainsi le droit social, c'est le droit actuel, mais c'est aussi déjà un peu, en dépit de l'apparente contradiction des termes, du droit virtuel. Il serait aussi vain de le nier, que faux, surtout en matière purement jurisprudentielle, d'en exagérer l'importance, ou de prétendre trop tôt le systématiser.

G. Aillet.

L'Éditeur-gérant : Max Leclerc.

Coulommiers. — Imprimerie Paul BRODARD.

CORRESPONDANCE INÉDITE DE A. SPIR
LETTRES A A. PENJON[1]

Genève, 20 août 1886.

Monsieur,

Je vous félicite sincèrement d'avoir échappé à de si rudes labeurs et de pouvoir vous reposer à l'aise. L'intérêt que vous voulez bien prendre à la doctrine professée par moi m'est bien précieux. Pour la première fois je trouve, en vous, un homme qui ne veut pas juger cette doctrine avant de l'avoir comprise; mes critiques allemands m'ont toujours condamné sans se donner la moindre peine pour me comprendre. En vous envoyant mes articles français j'espère qu'ils serviront à mieux dévoiler mes idées sur les sujets qui y sont traités. Mais vous avez mentionné dans votre lettre un point qui n'y est pas traité, et dans lequel vous différez de moi : l'idéalité du temps, et je me permettrai de faire là-dessus quelques observations.

La doctrine de l'idéalité du temps est vraie, mais seulement *à demi*, c'est-à-dire en d'autres termes : la réalité qui existe dans le temps n'est pas une pure apparence (comme les corps dans l'espace), mais ne possède pas non plus de vérité absolue. Pour

1. Les lettres de Spir que nous publions aujourd'hui sont extraites de la correspondance qu'il échangea de juillet 1885 à septembre 1889 avec M. Penjon auquel il dut d'être introduit auprès du public français. Elles nous ont été communiquées, avec l'autorisation du destinataire, par la fille du philosophe, Mme Claparède, Spir. M. Penjon, pour satisfaire à son pieux désir, lui avait renvoyé à Genève, en mai 1914, la série entière des lettres qu'il avait reçues de Spir. C'est à cette circonstance qu'on doit sans doute leur conservation. Quelque temps plus tard les Allemands, à Douai, saccageaient de fond en comble la maison du professeur Penjon et traînaient en prison ce vieillard de soixante-quatorze ans pour s'être refusé à laisser sortir de la Bibliothèque publique, dont il était le président, des ouvrages rares qu'un pasteur allemand demandait à emporter au mépris du règlement. En éditant ces lettres philosophiques, la Revue est heureuse de rendre un nouvel hommage au penseur profond et original dont elle est fière d'avoir publié pour la première fois en 1895 et dans les années suivantes, les « Nouvelles esquisses de philosophie critique » et l' « Essai sur le fondement de la morale et de la religion »; elle remercie sa fille d'avoir songé à lui confier une nouvelle part de son précieux héritage.

prendre un exemple : nos sensations (de la vue, du toucher, etc.) nous apparaissent comme des corps dans l'espace : nous croyons y percevoir un monde de corps. Cette apparence d'un monde corporel n'existe que dans notre représentation, n'a aucune réalité objective; mais précisément le contraste de cette apparence avec la réalité des faits prouve, d'une manière évidente, qu'il y a des objets réels de nos connaissances (de nos sensations) qui sont différents de celles-ci puisqu'ils ne s'accordent pas avec elles. Or, nos sensations et nos idées ou représentations elles-mêmes existent dans le temps, sont des phénomènes et des événements. Donc la réalité qui existe dans le temps est incontestable; seulement c'est une réalité mêlée de néant et qui ne peut exister sans la déception et l'apparence. C'est un genre de réalité ou d'existence qu'il nous est impossible de comprendre, comme le montre l'antinomie signalée par Kant que nous ne pouvons penser ni un premier changement ni une série infinie de changements écoulée jusqu'au moment présent. La seule existence concevable pour nous est l'existence d'une substance qui est en dehors du temps et n'a pas besoin, pour exister, de déception[1]. Toutefois, il est clair que l'idéalité du temps est fort différente de l'idéalité de l'espace, qui n'est qu'une pure apparence existant dans la représentation seulement.

Ces considérations s'appliquent aussi à l'autre point de divergence, entre vous et moi, concernant la nature de notre moi. Croyez-vous que chaque moi soit (ou renferme) une substance particulière n'ayant jamais eu de commencement, n'étant pas un produit de causes antérieures? Ou croyez-vous, comme Fichte dans la première période de son enseignement, que tous les moi particuliers soient des modes ou des émanations d'un moi transcendant unique? Mais un moi est essentiellement un objet qui se reconnaît lui-même, qui n'existe que par sa connaissance de lui-même; or la connaissance est une fonction s'accomplissant dans le temps; un moi est donc nécessairement un simple phénomène et ne peut jamais être une substance. Que notre moi n'est pas une substance, qu'il ne possède pas de nature qui lui soit vraiment propre, cela est prouvé incontestablement par le fait que tout le contenu de notre être et de notre vie nous vient du dehors, comme j'ai tâché de le montrer. En vérité on ne se résigne que difficilement à reconnaître que nous

1. Pour le sens que Spir attribue à ce mot voir, la lettre du 2 octobre, p. 430.

sommes, à proprement parler, de pures fantômes; mais les faits inexorables sont là qui ne permettent pas de penser autrement. Déjà Homère n'a-t-il pas dit que l'homme est *le rêve d'une ombre?* Et Shakespeare : que *nous sommes faits de l'étoffe dont sont faits les songes* (we are such stuff as dreams are made of)? La grandeur de l'homme n'est-elle pas précisément dans sa faculté de s'élever au-dessus de soi-même, de triompher de l'erreur et de l'égoïsme qui constituent le moi? En quoi consiste, par exemple, l'héroïsme moral, si ce n'est dans l'abnégation de soi, dans le culte désintéressé du bien et du vrai, allant jusqu'au sacrifice de l'individu? Je ne vois pas comment on pourrait concilier cela avec la reconnaissance d'un caractère absolu de l'individu comme tel. Mais je serais bien aise si vous me communiquiez des raisons contraires; j'accueillerais avec empressement toutes les observations que vous voudrez bien m'adresser, et j'en accepterais pour mon profit tout ce qui ne sera pas contraire au témoignage des faits.

Quant à la publication de mes articles, je préférerais la publication dans une brochure, pour les raisons suivantes. Quand j'ai envoyé l'année passée, à M. Ribot, mon premier article sur le but et l'objet de la philosophie, il l'a renvoyé faute de place; et même si M. Ribot voulait publier ces articles dans la *Revue philosophique*, je crois qu'ils feraient un meilleur effet étant lus tout d'un trait, que si on ne les lit qu'à de longs intervalles. Mais vous êtes beaucoup mieux que moi en mesure de juger quelle est la meilleure manière de faire cette publication, et je m'en rapporte entièrement à votre décision dans cette affaire.

Un compte rendu de votre main ne sera, toutefois, dans aucun cas, inutile ou superflu; bien au contraire. Car il faut bien l'avouer la plupart des gens n'ont pas, en philosophie, un jugement sûr; ils s'en doutent un peu eux-mêmes, et se laissent guider ou du moins influencer par le jugement de penseurs autorisés, ce qui est fort bien. Si quelqu'un, en Allemagne, avait attiré l'attention du public sur ma doctrine, elle aurait un autre sort. Et je présume qu'auprès du public français une recommandation ne sera nullement de trop non plus.

Mais voilà une lettre bien longue; il faut la finir. Je vous prie, Monsieur, d'agréer l'expression de ma sincère reconnaissance de toutes les bontés que vous avez pour moi, et de mon estime toute particulière.

A. Spir.

Genève, 31 août 1886.

Monsieur,

Je ne saurais vous exprimer la joie que m'a causée votre lettre d'hier. Enfin je trouve ce que j'étais déjà prêt à tenir pour un mythe : un homme aimant sincèrement la vérité, et capable de s'élever au-dessus de ses premières opinions. Cela me paraît presque une merveille, à moi qui ai fait l'expérience de la complète insensibilité et imperméabilité de la plupart des hommes pour les raisons et les arguments, fussent-ils même aussi clairs que le soleil à midi. Vous êtes déjà dans la bonne voie; vous avez surmonté les plus grands obstacles qui s'opposent à la connaissance vraie : la déception naturelle qui nous présente un monde de corps dans notre perception, et l'asservissement à des préjugés favoris. Il est impossible que ce qui est parfaitement évident et certain pour moi ne le devienne aussi pour vous avec le temps.

Avant d'avoir reçu votre lettre, j'ai déjà noté pour moi-même les raisons qui ne permettent pas de s'arrêter à un subjectivisme radical, et je vous envoie une copie de ces notes sur une feuille à part. Je remarque ici seulement, ce que vous savez du reste vous-même, que l'abandon de ce subjectivisme n'est point une perte, même imaginaire, mais au contraire un gain, parce qu'il va avec la possibilité d'une connaissance positive des choses.

Quant aux difficultés qui s'attachent à ma conception de l'absolu, elles tiennent non à ce concept, mais à l'incompréhensibilité de notre monde anormal, et ne peuvent pas être éliminées parce qu'on ne peut pas changer les choses de ce monde. L'absolu n'est pas, à proprement parler, un objet de notre connaissance, et pourtant nous en avons la certitude parfaite; nous ne pouvons pas l'atteindre et pourtant nous le sentons en nous-mêmes : il est notre propre nature normale, supérieure. Sans le concept de cet absolu si inaccessible, nous ne pouvons pas nous rendre compte de notre propre pensée ni de ses objets; nous ne pouvons mettre aucun ordre logique dans notre conception du monde. Considéré métaphysiquement, rien de plus inutile en apparence que cet absolu inactif, mais considéré par rapport à notre pensée et à notre volonté, c'est le soleil qui éclaire toutes choses. Cet absolu n'a rien de commun avec l'*Inconnaissable* de Spencer, puisque Spencer n'en a pas la moindre idée, étant adonné entièrement à l'empirisme et au natu-

ralisme. Spencer comprend évidemment par son Inconnaissable, le principe agissant de la nature, la *natura naturans* de Spinoza, qui est le côté de la nature par lequel ses phénomènes multiples sont liés entre eux, et qui est la base de la causalité et de l'ordre naturel des choses. Mais ce principe agissant fait lui-même partie de la nature, n'en est que le revers, et possède une essence physique seulement. Il n'a rien de commun avec l'absolu, ou la nature normale des choses, qui se manifeste seulement dans la partie morale de notre être, opposée, par essence, à sa partie physique.

Mais qu'il est difficile de tout écrire, et combien il vaudrait mieux traiter ces sujets de vive voix. Peut-être ferez-vous, Monsieur, une petite excursion pendant que le beau temps dure encore; si vous la dirigiez du côté de Genève, j'aurais le plaisir de vous voir et cela me ranimerait dans ma langueur habituelle. Vous m'exposeriez vos objections et je tâcherais de voir si je peux y répondre d'une manière satisfaisante ou si j'ai commis des erreurs sans m'en apercevoir.

Je ne veux nullement renier mon affinité avec les Éléates, mais l'Éléatisme était une philosophie encore dans l'enfance, et ma doctrine a, en fait, sous différents rapports, presqu'autant de points d'attache avec les doctrines des Hindous, de Héraclite, Démocrite, Platon, Descartes, Hume et Kant. Essentiellement j'appartiens à l'école critique en philosophie, car je n'ai jamais poursuivi d'autre but que la recherche de la certitude.

Quant à la publication de ma brochure, je vous prie, Monsieur, de bien vouloir écrire vous-même à M. Alcan, et, si ce n'est pas abuser de votre complaisance, je vous prierais aussi d'écrire un petit avant-propos ou une courte introduction à ma brochure, pour dire seulement que ma doctrine, quoique négligée en Allemagne, mérite d'être méditée et discutée. Mon avant-propos pourrait alors être supprimé et je suis sûr que la brochure, avec votre recommandation en tête, ne manquerait pas totalement d'effet.

A présent il ne me reste plus que la place pour vous présenter, Monsieur, mes meilleures salutations et mes sincères remerciements.

A. Spir.

Genève, 2 octobre 1886.

Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre d'hier qui m'a réjoui beaucoup, en m'apprenant que vous êtes bien, et que vous continuez de

prendre de l'intérêt à la doctrine que je tiens pour la vraie et pour capable d'assurer à l'humanité de meilleures destinées.

Vous désirez avoir quelques éclaircissements sur la norme de la pensée, qui est, en effet, le point capital de la doctrine. Mais tout ce que je pourrais en dire dans une lettre serait nécessairement trop incomplet. Cependant nous pourrons faire mieux.

Mon article sur la vie individuelle et la vie sociale est achevé, et je suis actuellement occupé avec l'article sur la norme de la pensée, que j'espère terminer dans deux jours. La copie de cet article prendra encore deux ou trois jours, et je pourrai, si aucun empêchement imprévu ne survient, vous l'envoyer dans cinq jours au plus tard.

En attendant, je vous envoie quelques écrits de moi en allemand, que j'ai exclus, de mon recueil définitif. Ces travaux ne valent pas grand chose, mais peut-être cette lecture vous amusera-t-elle un peu. Vous y verrez comme j'ai essayé de différentes manières de me faire comprendre sans jamais y réussir.

Je vous suis bien obligé de penser à une expression propre à rendre le sens de tromperie, qui m'est si nécessaire. Je crois que le mot *déception* devrait, de droit, avoir ce sens, étant dérivé de *decipere;* et je voudrais, si cela est admissible, maintenir ce mot de *déception*, en expliquant, dans une note, qu'on l'emploie dans le sens de *tromperie*, puisqu'il faut absolument faire comprendre que les choses sont organisées de manière à nous tromper sur leur nature véritable. Les hommes ne devraient pas être trop esclaves de leur dictionnaire; l'homme n'est pas fait pour la langue mais la langue pour l'homme.

Ma femme me prie de vous communiquer ses meilleures salutations et quant à moi, vous ne doutez certainement pas, Monsieur, des sentiments de respect et d'affection

de votre dévoué

A Spir.

Genève, 6 octobre 1886.

Monsieur,

Je vous envoie avec ceci l'article sur la norme de la pensée. Je ne peux pas juger si cet article rendra la chose claire aux lecteurs, mais je le désire vivement, parce que la norme joue par rapport à l'ensemble des connaissances, le même rôle que la loi de gravitation par rapport à la mécanique céleste.

... Je ne connais en Allemagne pas une personne qui ait rien compris à la chose, à l'exception de mon éditeur Findel qui est, je crois, le seul partisan de ma doctrine. Un professeur de philosophie de Prague, Jodl, a il est vrai, écrit à Findel qu'il trouve du bon dans ma doctrine sur la religion et qu'il désire sa propagation; mais je suis sûr qu'il ne fera rien pour cela. Dans son compte rendu de mon 3e volume qu'il voulait recommander au public il dit d'ailleurs que je suis tombé dans l'erreur des Platoniciens, en attribuant aux idées une réalité objective « sans l'ombre d'une preuve », alors que trois chapitres de mon premier volume sont consacrés expressément à la preuve de la vérité objective de notre idée de l'absolu, ce qui est assurément au moins l'ombre d'une preuve. Voilà la manière allemande. Mon plus grand soin a été toujours pour les preuves, mais les Allemands n'y font jamais attention; ils ne les regardent même pas, comme le montre l'exemple de Jodl.

Quoique les Français n'aient jamais été amis de l'idéalisme dans le sens de la négation de la réalité des corps, j'espère que ma publication française aura un meilleur succès que les publications allemandes, parce que les Français ont l'esprit plus vif et sont moins que les Allemands, pénétrés du sentiment de leur propre infaillibilité.

A propos de cette publication, j'ai trouvé un arrangement qui sera peut-être agréé par M. Alcan.....

Ma femme vous fait bien saluer. Quoique étrangère aux questions philosophiques, elle se réjouit pourtant beaucoup de la part que vous prenez à mes idées et à mes efforts, et l'arrivée de vos lettres lui fait presqu'autant plaisir qu'à moi-même.

Agréez Monsieur, les salutations et les vœux sincères de votre dévoué.

A. Spir.

Genève, 15 octobre 1886.

Monsieur,

Comme je vous suis reconnaissant de prendre de l'intérêt à mon état. Si je suis disposé à la tristesse, c'est que j'ai vu constamment échouer tous mes efforts. Personne ne voulait comprendre même les choses les plus claires, quand elles venaient de moi. Étant de cette manière, hors d'état de faire aucun bien, la vie me semblait

triste parfois; car ce n'est qu'en faisant quelque bien qu'on lui donne de la valeur. Mais à présent je commence à espérer que les choses iront mieux. Ma publication française, si elle était faite en Suisse et n'était introduite par personne, aurait le sort de mes publications allemandes; mais si ma brochure paraît chez M. Alcan, appuyée par votre article dans la *Revue philosophique* et par l'introduction que vous voulez bien écrire, elle ne pourra pas manquer totalement d'effet. Il ne reste donc qu'à attendre. Quant à la patience j'en ai assez, ayant dû m'y exercer toute ma vie durant.

Comme mon article sur la vie individuelle et la vie sociale est déjà copié, je vous l'envoie. Avec les deux derniers articles, il y aura de quoi remplir un volume de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*.

Quant à la défiance excessive que vous avez dans vos forces, elle ne peut pas être fondée, précisément parce qu'elle existe. Un homme qui, à notre époque, est partisan de l'idéalisme, et, à un âge déjà mûr, n'est pas claquemuré dans des préjugés, mais conserve la liberté d'esprit, est plutôt un phénomène. Je ne connais que Kant qui, à un âge pareil, s'est laissé « réveiller de son dogmatisme », comme il dit, par la lecture de Hume. Le commun des hommes est malheureusement bien éloigné de cela; mais les hommes peuvent devenir raisonnables et libres intérieurement, et c'est à cela qu'il faut travailler.

Veuillez agréer, Monsieur, les salutations sincères et affectueuses de votre dévoué.

A. Spir.

Genève, 23 octobre 1886.

Monsieur,

J'ai reçu avec un grand plaisir votre article enfin terminé, et je ne suis pas surpris, vu son volume considérable, qu'il vous ait donné beaucoup de peine, et cela dans un temps qui aurait dû être consacré au repos et à la récréation. Je vous suis d'autant plus reconnaissant d'avoir sacrifié une partie de ce temps à une tâche si peu récréative. Comme vous en exprimez le désir, je me permettrai de faire quelques observations, quoique cela ait quelque difficulté pour moi, parce que vous êtes si réservé avec votre jugement que je ne vois pas encore sûrement en quels points vous approuvez ma doctrine et sous quels rapports elle ne vous paraît pas fondée.

1° Je désirerais par-dessus tout que vous releviez le caractère distinctif de ma philosophie, qui est : qu'elle repose entièrement sur la constatation de faits et de normes d'une certitude immédiate. D'après l'en-tête de votre article et ce que vous dites dans les premières et les dernières pages, on pourrait croire que je suis un de ces faiseurs de systèmes qui se préoccupent peu de l'étude des faits, tandis que je n'ai cherché ni à faire un système, ni même à contribuer au bien des hommes, comme vous le dites, — cela n'est venu que plus tard —, mais uniquement à connaître les choses comme elles sont. Constater les faits et ne pas les expliquer par force, reconnaître plutôt qu'une opération métaphysique en est impossible, — c'est là mon procédé fondamental et l'esprit de ma doctrine. Or, en philosophie, il s'agit plus encore du procédé ou de la méthode que des résultats : car si le procédé est bon on obtiendra toujours les mêmes résultats.

2° Vous m'identifiez trop avec les Éléates en disant (p. 2) : « Comme eux il ne voit dans le monde des phénomènes qu'une simple apparence ». Je suis, comme vous le savez, bien loin de partager l'idéalisme exagéré des Éléates. Selon eux le Un existe seul, et si nous croyons percevoir une multiplicité d'objets, cela n'est « qu'une opinion erronée ». Avec une telle manière de voir il n'y a pas de science possible, tandis que moi je reconnais des objets réels dans l'expérience, donnant lieu, non seulement à une vérité relative, but des sciences physiques, mais aussi à une vérité absolue, but de la philosophie. Vous direz peut-être que ma doctrine est assez clairement exposée dans l'article ; mais je crains précisément qu'il ne se produise une confusion dans la pensée du lecteur quand il lit, d'une part, que je suis un disciple des Éléates, tenant tout pour une pure apparence, et, de l'autre, que je reconnais des objets réels de nos connaissances.

Pour une doctrine comme la mienne, rien n'est plus défavorable que la tendance si générale de caser et d'étiqueter tout ce qui paraît de nouveau. Que les doctrines professées par moi soient vieilles ou neuves, cela est parfaitement indifférent ; l'essentiel est par quelles voies je les ai obtenues et sur quelles preuves je les fonde. Je crois donc qu'un en-tête comme suit : *Un nouvel essai de philosophie critique* ou *Une nouvelle forme du criticisme*, ou quelque chose de semblable, serait mieux approprié à la chose.

3° Deux points dans ma doctrine répugnent le plus à l'opinion

commune : 1° qu'elle n'attribue pas aux choses de ce monde la réalité solide et substantielle qu'elles paraissent avoir, et 2° qu'elle attribue aux normes (de la pensée et de la volonté) une vérité objective, ce que plusieurs sont enclins à tenir pour une erreur platonicienne. Ces deux points se tiennent nécessairement, puisque les normes sont en opposition avec les choses et en impliquent la condamnation. Si notre concept de l'absolu n'avait pas de vérité objective, les principes de contradiction, de causalité et de l'invariabilité de la substance n'auraient pas non plus de certitude et de validité rationnelle. Et, de même, si la nature normale ou absolue des choses n'était pas une unité supérieure et opposée à leur diversité empirique, la loi morale n'aurait pas d'autorité légitime. Sur ces deux points vous partagez, je crois, ma manière de voir, et je voudrais que vous le disiez d'une manière plus claire et plus décidée. Cette manière de voir a grandement besoin d'être appuyée devant les hommes.

4° page 21 vous dites que les choses sont une œuvre d'art « purement idéale d'ailleurs et n'existant que dans l'esprit des hommes (c'est peut-être trop idéaliste). Le dernier des vivants la ferait s'évanouir en exhalant son dernier souffle. »

Toute doctrine a nécessairement un air fort penaud quand elle veut rendre compte du dernier moment, qui nous est tout aussi inaccessible que le premier. Aussi me suis-je bien gardé de rien dire là-dessus, et je vous prie de ne pas non plus pousser les choses aussi loin.

En somme, il s'agit de quelques retouches dans les deux premières et les deux dernières pages de l'article.

Si vous preniez ces articles à Paris, je vous prierais aussi, Monsieur, d'y faire les changements suivants :

1° Dans le second article sur le but et l'objet de la philosophie au commencement de la deuxième page, vient pour la première fois le mot *déception* ; je vous prie de joindre une note pour dire que je me vois forcé d'employer ce mot dans un sens (comme tromperie) qui n'est pas usité, mais qui peut cependant être justifié par l'étymologie du mot.

2° L'article III, sur la liberté morale, doit finir par ces mots : « L'humanité ne peut pas vivre toujours d'illusions et d'apparence ; sa vocation l'appelle à des destinées plus hautes. »

3° Dans le *Résumé* toutes les notes pourront être supprimées, ou au moins les deux que je vous ai signalées dans une lettre précédente.

Ma femme me prie de vous présenter ses salutations et moi je vous prie, Monsieur, d'être toujours assuré des sentiments d'estime et d'affection de votre dévoué

A. Spir.

Genève, 7 novembre 1886.

Monsieur et cher ami,

Vous me permettrez de vous appeler ainsi, étant à présent mon frère en esprit et mon collaborateur dans la vigne du Seigneur, pour parler le langage théologique.

Que ma brochure fasse partie de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* ou non, c'est au fond tout un ; son succès ou son insuccès dépendra de tout autres causes. Seulement, je l'avoue, il me paraît étrange qu'elle ne puisse pas prendre place dans une collection d'ouvrages philosophiques. En général, la manière dont les hommes traitent ma doctrine me fait la même impression qu'a dû ressentir Ulysse revenu à Ithaque et voyant sa maison paternelle occupée par des intrus qui s'y comportaient en maître et le traitaient lui-même en gueux. Mais c'est que les hommes vivent dans une espèce de demi-rêve prenant l'apparence pour la réalité et le difficile est de les réveiller. Il faudrait conduire les choses au point qu'on soit forcé de prendre position vis-à-vis de cette doctrine, et alors qu'on essaie de la réfuter ! Donc il faut faire imprimer dans tous les cas. Que quelques personnes à Paris ont montré de l'intérêt pour la chose est d'un bon augure, et je suis sûr que le public français ne se montrera pas d'une obtusité aussi imperméable que le public allemand....

J'ai été bien aise d'apprendre qu'il y a une bonne pension à Aoste, mais la triste nouvelle de la suppression d'un de vos cours m'a gâté ce plaisir. Je trouve absurde qu'on fasse des économies dans l'enseignement supérieur qui est, pour ainsi dire, l'âme de tout le reste. Il est triste qu'en France la politique absorbe tout. Combien ne serait pas par exemple nécessaire l'introduction en France d'universités sur le modèle allemand ; mais, quoique, comme je l'ai lu, le ministre de l'instruction ait, déjà il y a cinq ans, mis cette question sur le tapis, absolument rien n'a été fait et ne se fera de longtemps ; bien au contraire, puisqu'on supprime des cours. Dépenser pour la destruction dix fois plus que pour l'instruction est la mode de notre temps. Et les hommes se tiennent sérieusement pour des êtres rai-

sonnables! C'est qu'ils mettent une méthode et une solennité dans la déraison qui seraient d'un comique achevé si elles n'étaient pas si tristes. Mais malgré tout on ne doit pas désespérer de l'avenir de l'humanité et il faut contribuer, dans la mesure de nos forces, à la rendre meilleure.

Ma femme vous fait présenter ses salutations et moi je vous prie, Monsieur et cher ami, d'être assuré de l'estime et de l'affection de votre dévoué

A. Spir.

Genève, le 12 novembre 1886.

Monsieur et cher ami,

Premièrement je tiens à vous remercier du zèle que vous mettez à faire réussir mon petit recueil, je ne suis pas habitué à de tels procédés et j'en suis vraiment touché. Mais M. Alcan a raison de dire qu'on ne pourrait pas faire un ouvrage unique de cette collection d'articles et qu'elle ne peut par conséquent pas prendre place dans « la sainte église », comme il dit. De même le titre que vous proposez *Phénomènes et réalité* serait bon pour un ouvrage, mais n'est pas bien applicable à une collection, de sorte qu'il faudra, je pense, conserver le titre vague, il est vrai, *Esquisses de Philosophie*. Si le titre porte encore l'addition : *précédées d'une préface par M. P., professeur à la Faculté des lettres à Douai*, je crois qu'il attirera suffisamment l'attention.

Dans tous les cas je vous prie de conclure la chose avec M. Jacquin de manière qu'il commence l'impression. Mais je vous prie de retenir le *Résumé* qui doit être retravaillé et récrit à neuf, avant d'être livré à l'impression. J'ai été amené à cela par l'objection que vous avez faite et qu'il faut aborder à présent.

Comment les choses de l'expérience peuvent-elles avoir une nature normale en dehors de l'expérience? C'est là le nœud vital de la doctrine.

La nature normale d'une chose est la nature qui lui est vraiment propre; le normal ou l'absolu est la nature vraiment propre des choses. Mais alors que signifie leur nature physique? C'est ce qu'il est impossible de comprendre, comme je le fais remarquer à tout propos. Je vous prie de bien faire attention que la difficulté réside, non dans une supposition quelconque concernant les choses, mais dans les choses elles-mêmes. Ce qui est incompréhensible est non

que les choses aient une nature qui leur est propre (normale), mais au contraire *qu'elles n'en aient point*; or, c'est là un fait que nous pouvons constater dans toute notre expérience et d'abord en nous-mêmes, comme mes articles IV et V le font voir. Mais si les choses de l'expérience n'ont pas de nature qui leur soit vraiment propre, il faut bien que la nature propre ou normale, ou absolue, des choses soit en dehors de l'expérience, leur nature physique et leur rapport avec l'absolu restant complètement inexplicables.

Quelle est, au juste, la raison d'admettre une nature normale des choses différente de leur nature physique? Cette raison est dans les deux normes innées que nous possédons : la norme logique qui est un concept de l'absolu ou du normal, et la norme morale qui est un sentiment de l'absolu ou du normal, et qui sont toutes deux en désaccord avec la nature physique des choses. Nier l'existence d'une nature normale des choses c'est nier la validité de ces deux normes. Mais si la norme logique n'a pas de validité, les principes de contradiction, de causalité et de l'invariabilité de la substance, qui en découlent, n'ont pas non plus de certitude rationnelle, doivent être pris pour de simples résultats de l'expérience. Et si la norme morale n'est pas valide, la liberté et l'obligation morales n'ont point de sens. Sans ces deux normes ni un jugement logique ni un jugement moral n'est en vérité possible.

Si un empiriste entêté s'obstinait à rester sourd à la voix de sa propre raison et de sa propre conscience morale, et ne voulait reconnaître que la nature physique des choses, on pourrait lui montrer que la nature physique elle-même rend témoignage contre elle-même et pour les normes; qu'elle se nie et se condamne elle-même précisément pour sa non-conformité avec ses normes. Une chose peut se condamner elle-même de deux manières : 1° en s'anéantissant et 2° en se déguisant, en paraissant être ce qu'elle n'est pas. Or, nous trouvons partout dans l'expérience ces deux symptômes de l'anomalie. Toutes les choses de l'expérience renferment le germe ou la nécessité de leur propre anéantissement et n'ont en conséquence qu'une durée limitée, et, de plus, aucune chose ne peut exister même pendant un temps limité sans déception, sans paraître faussement une substance, conforme à la norme logique, et un bien, conforme à la norme morale. Cette nécessité de la déception une fois comprise fait comprendre tout le reste.

La question concernant un objet qui n'agit pas comme cause

physique, semble, à première vue, être purement métapnysique, située en dehors de notre portée, et partant, oiseuse; en fait elle est une des questions les plus vitales et les plus pratiques. Car elle concerne la validité des normes innées qui forment notre nature supérieure et dont la reconnaissance peut seule apporter de l'ordre et de la clarté dans notre conception du monde et dans notre pensée en général. Je devrai expliquer tout cela dans le *Résumé*, sans quoi il ne serait d'aucune utilité.

Au sujet de votre deuxième observation, je dois remarquer que la nature est, non seulement amorale, mais aussi immorale autant que quelque chose d'inconscient peut l'être, parce qu'il y a en elle une prédominance du mal et de l'anomalie. Il suffit de se rappeler l'égoïsme féroce qui anime tous les êtres vivants, et le fait que plusieurs espèces d'animaux ne peuvent subsister qu'en dévorant les autres. D'ailleurs le mot amoral est, que je sache, tout à fait inusité; je ne l'ai jamais rencontré dans un livre français, et je ne pourrais pas me permettre de l'employer contrairement à l'usage.

Votre troisième objection n'est pas, je l'avoue, tout à fait compréhensible pour moi. Y a-t-il donc des erreurs privilégiées, qu'il n'est pas permis de réfuter? A ce propos je me permettrai de vous citer ces paroles de Stuart Mill dans son *Autobiography* « I am now convinced, that no great improvements in the lot of mankind are possible, until a great change takes place in the fondamental constitution of their modes of thought. The old opinions in religion, morals and politics, are so much discredited in the more intellectual minds as to have lost the greater part of their efficacy for good, while they have still life enough in them to be a powerful obstacle to the growing up of any better opinions, on these subjects. » Quand on veut bâtir, il faut d'abord déblayer le terrain.

Pour cette fois je dois me borner à ces quelques observations, et je vous prie, Monsieur et cher ami, d'agréer les salutations de ma femme et l'assurance de l'estime et de l'affection

de votre dévoué. A. Spir.

Genève, 23 novembre 1886.

Monsieur et cher ami,

Déjà auparavant, j'ai voulu protester contre le titre de « maître » que vous m'attribuez, mais j'en ai été distrait par d'autres préoccupations. Je n'ai pas droit à ce titre. La doctrine exposée par moi est

la vraie, mais je n'en suis pas l'auteur. Je n'ai pas fait cette doctrine, bien au contraire, c'est elle qui m'a fait en tant que penseur. Tant que je n'étais pas affermi dans cette doctrine, je ne pouvais former de jugement valide presque sur aucune chose. Je n'ai été, pour ainsi dire, que le sol où elle a germé et s'est développée d'elle-même, s'est bâtie petit à petit, avec une lenteur extrême au cours de longues années. Aussi n'y a-t-il jamais eu une telle disproportion entre l'homme et son œuvre, que dans mon cas, et, ce qui est le plus triste, l'une doit pâtir pour l'incapacité et la faiblesse de l'autre. Un homme plus capable, en possession de cette doctrine, aurait déjà remué le monde. Je crois donc que le titre d'ami me conviendra mieux.

Il est vrai de dire que la doctrine aussi renferme des difficultés, ou plutôt c'est la réalité reflétée par elle qui en renferme. Comment, en effet, comprendre que les choses de ce monde — qui ne sont pas, comme vous écrivez, un simple mirage, mais bien quelque chose de réel, quoique d'une réalité bâtarde, pour ainsi dire — que ces choses-là aient aussi une nature normale qui est l'absolu? Dans ce sens il y a monisme, mais il y a aussi un dualisme décidé puisqu'il y a différence, et même, à bien des égards, opposition, entre l'absolu et le monde. Cela revient toujours au même : qu'il est impossible de comprendre les choses de ce monde; l'absolu ou le normal étant seul compréhensible. Mais il convient toujours d'exposer cette doctrine comme impliquant essentiellement le dualisme, puisque le monde, dans notre expérience, est séparé de l'absolu; l'un nous est donné dans notre expérience, l'autre seulement dans les normes de notre pensée et de notre volonté. Le monisme est la supposition qu'il n'y a, dans la réalité, point de différence, et encore moins, d'opposition radicale; que tout est au fond un ou au moins homogène. Si cette supposition était vraie, le monde serait lui-même l'absolu ou l'absolu nous serait donné dans le monde et pourrait y être reconnu. C'est-à-dire que si le monisme était vrai, il ne serait pas une simple supposition, mais un fait de l'expérience, tandis qu'en réalité nous ne connaissons l'absolu que par l'opposition de nos normes avec le monde de l'expérience.

. . . . . .

Voilà que j'ai dit tout ce que j'avais à dire, et je vous prie, Monsieur et cher ami, d'agréer mes salutations affectueuses et l'assurance de mon estime constante.

A. Spir.

Genève, 8 décembre 1886.

Cher ami,

Je vous propose d'omettre dans notre correspondance le titre de Monsieur qui est trop cérémonieux entre gens qui poursuivent ensemble un but élevé.

Je vous écris cette fois seulement pour vous faire savoir que j'ai reçu votre lettre du 6 décembre, et que j'attendrai à présent les épreuves. Le difficile est, comme vous dites avec raison, de nous faire comprendre ; mais au commencement, cela même n'est pas nécessaire, il suffit qu'on discute la chose et qu'on en parle.

La seule chose à craindre est cette « conjuration du silence » (*das Todtschweigen*), que les Allemands savent si bien pratiquer à l'égard de tout ce qui ne leur plaît pas ; mais en France on n'est encore pas si exercé dans cette tactique et j'espère qu'on ne nous ensevelira pas dans le silence. Or, dès qu'on commence à discuter cette doctrine, son triomphe est assuré, parce qu'elle est irréfutable et immensément supérieure à tout ce qu'on a jamais débité sous le nom de philosophie. L'absurde est que les gens aient une répugnance pour cette doctrine qui rend à l'humanité ses titres de noblesse si complètement perdus dans notre temps naturaliste.

Je suis bien aise que vous soyez content de la forme de mes articles, car je sais que le public français tient beaucoup à la forme, et avec raison. Mais je vous dirai à ce sujet une chose qui vous paraîtra peut-être singulière : je ne suis pas du tout un écrivain dans le vrai sens du mot ; et la preuve en est que je ne peux rien écrire sur un thème donné ; je ne peux qu'exposer les idées qui me viennent. Il paraît que quand les idées ont atteint un certain degré de clarté et de précision, les expressions appropriées se trouvent comme d'elles-mêmes. Si les Français, par exemple, écrivent en général mieux que les Allemands, cela vient, sans doute, principalement de ce qu'ils ont pour la plupart des idées plus claires.

A propos d'écrivains français, j'ai lu avec plaisir l'ouvrage de Guyau, sur la morale anglaise, qui est un peu prolixe, mais montre une perspicacité et une sûreté de jugement qui sont d'autant plus remarquables qu'il était encore fort jeune en l'écrivant. Il est à peine croyable qu'un adolescent de dix-neuf ans ait pu écrire un ouvrage pareil, et si vous savez quelque chose sur ce prodige de Guyau, je vous prie de me l'écrire à l'occasion. Cela m'intéresserait

aussi beaucoup de savoir quels cours vous avez à faire, combien d'auditeurs suivent ces cours, et quelles dispositions pour la philophie ils montrent. Tout cela à l'occasion.

Pour le moment je prends congé de vous, cher ami, et je vous prie d'agréer les vœux sincères et les salutations affectueuses

de votre dévoué,

A. Spir.

L'IDÉE DU NÉANT ET LE PROBLÈME DE L'ORIGINE RADICALE DANS LE NÉOPLATONISME GREC

Οὐ πανταχοῦ τὸ ἀόριστον ἀτιμαστέον.
(Plotin, *Enn.*, II, 4, 3.)

Dès qu'un métaphysicien se pose le problème de l'origine radicale des choses, telles qu'elles sont données, sa pensée est nécessairement impliquée dans les difficultés suivantes : l'origine ne peut, comme telle, posséder aucun des caractères que possèdent les êtres à expliquer et à déduire ; car elle serait alors une chose parmi les autres choses, un être parmi les autres êtres. Mais, ne possédant aucun caractère des êtres, elle apparaît à la pensée qui voudrait la saisir comme un pur non-être, un néant d'être. D'autre part, en tant qu'elle est source de la réalité, elle doit posséder un mode d'existence supérieur à celui de tout être accessible à la pensée ; elle est donc une sorte de néant qui est supérieur à l'existence. A l'être s'opposent non pas une espèce mais deux espèces de non-être ; le non-être qui en est la négation absolue, pure et simple, et le non-être qui est l'origine et la source de l'être. L'on voit la difficulté de ce deuxième non-être ; dès que vous essayez de le déterminer et de l'atteindre par la pensée, vous en faites un être, et dès lors il n'est plus origine ; et parce qu'il est un être, on doit demander à nouveau quelle est son origine. Si, au contraire, vous le laissez pleinement indéterminé, il apparaît comme ne différant en rien du pur non-être, et par conséquent il n'est plus l'origine de l'être. Vous devez à la fois poser et retirer des déterminations accessibles à la pensée, les poser pour que l'origine ne soit pas un pur néant et les retirer pour qu'elle soit vraiment origine et source et non pas seulement un terme de cette réalité.

Certaines métaphysiques ont, il est vrai, passé sous silence ce problème de l'origine radicale ; c'est en somme le cas, avec quelques

réserves, des grandes écoles idéalistes de l'Attique. L'être achevé, complet, entièrement déterminé, a, par cet achèvement même, comme un droit à l'existence. L'acte est antérieur à la puissance; l'acte pur qui est en quelque sorte l'être à l'état adulte et complet, est le premier terme explicatif qui n'a pas besoin lui-même d'être expliqué. Cependant, même en Grèce, cette question de l'origine radicale agitait sourdement les esprits; elle était, en effet, en relation intime avec des questions religieuses, qui, dès la fin du VIe siècle, inquiétèrent énormément le monde grec; ce sont les questions concernant la destinée de l'âme avant la vie terrestre et après la mort. L'orphisme contient à la fois une eschatologie et une cosmogonie.

Ce rapprochement n'est pas accidentel; il y a, dans toute l'antiquité, parenté étroite entre les questions d'origine et les questions de fin. La destinée humaine ne s'imagine que suivant un schème cyclique, la fin n'étant que le retour à l'origine. Cette formule est certainement beaucoup trop accusée pour convenir aux religieux orphiques qui n'avaient sans doute ni grande valeur ni grandes prétentions philosophiques; il n'en est pas moins vrai que l'univers n'aurait pas eu pour eux la valeur religieuse qu'il avait, s'ils n'avaient point d'abord posé et résolu la question de l'origine. Vers l'époque d'Aristote commence une longue période pendant laquelle la question de la destinée de l'âme est, de la part de la philosophie, l'objet d'une indifférence complète ou même d'un scepticisme avoué. Mais, vers le Ier siècle, il se dessine dans le monde gréco-romain un puissant mouvement mystique; la question de la destinée agite de nouveau les esprits. Et à ce moment, commence, dans les écoles philosophiques, une véritable floraison de systèmes, où la question de l'origine, du pourquoi et du comment, est passée au premier plan.

L'objet de cet article est d'étudier le développement de cette question dans le néoplatonisme grec, en montrant que l'idée du néant est comme le thème fondamental de toutes ces doctrines et que, toutes, elles se donnent pour tâche, bien que dans des directions et par des méthodes différentes, d'empêcher l'origine radicale des choses de sombrer dans le néant absolu. Sans doute ce sont là, en principe, des termes aussi opposés qu'il est possible; si le néant est au-dessous de toute réalité, l'origine est au contraire au-dessus. Il reste à voir ce que signifie cette formule, à chercher si et comment deux termes, placés l'un et l'autre en dehors de toute réalité pensable, peuvent ne pas se confondre l'un avec l'autre.

I

Plotin.

Sur cette question, Plotin dont l'esprit est si ferme et si vigoureux, hésite cependant. C'est, comme on le sait, un des seuls philosophes de l'antiquité, dont nous connaissions avec certitude l'ordre chronologique des œuvres, grâce au secrétaire plein de soin et de piété qu'il s'était acquis en la personne de Porphyre. Ses commentateurs n'ont guère jusqu'ici profité de cette favorable circonstance. Elle nous permettra de mieux saisir, dans son développement vivant, la pensée de Plotin, sur la question spéciale qui nous occupe.

Le Bien apparaît d'abord chez lui comme l'objet d'une vision de l'âme; il est un élément du monde intelligible, et placé au sommet de ce monde, en continuité avec le Beau qui est le terme immédiatement inférieur[1]. Le premier principe est donc un intelligible, un νοητόν. Suivant les principes de Plotin, tout à fait opposé en cela à Aristote, l'intelligible est, en effet, antérieur à l'intelligence qui le saisit; sans lui la pensée resterait tout à fait indéfinie, et ne serait pas plus déterminée que la vue qui n'aurait aucun objet visible.

Mais le Bien, en tant qu'origine et principe, est-il un intelligible, au même titre et dans le même sens que les autres intelligibles? C'est ce qu'il avait paru admettre dans le texte auquel nous venons de renvoyer, et où il n'introduit entre le Beau et le Bien qu'une différence de degré. C'est ce qu'il nie complètement dans un traité postérieur[2] où il distingue trois espèces d'intelligibles : d'abord le Bien, l'intelligible qui est avant l'intelligence et vers lequel elle est tournée; « il reste en lui-même, il n'a aucun besoin, tandis que ce qui voit et ce qui pense ont besoin de lui ». Le deuxième intelligible est l'intelligence elle-même qui est une imitation et une image de l'intelligible. Enfin le troisième, c'est le monde intelligible, les idées dans toute leur variété et leur complexité, variété à travers laquelle se meut l'intelligence en acte. Cette complexité même montre que nous avons, dans le monde intelligible, un être dérivé et non originaire.

1. *Ennéades*, I, 6 [1]. Le chiffre entre crochets indique la place du traité dans l'ordre chronologique, suivant les données de la *Vie de Plotin*, par Porphyre.
2. *Ibid.*, V, 4, 2 [7].

Donc, après avoir trouvé dans l'intelligible ce qu'il y avait de plus primitif et de vraiment originaire, Plotin a une tendance à distinguer fortement l'intelligible source et origine de l'intelligible dans lequel se meut l'intelligence.

Mais cette distinction doit se marquer dans l'intelligence elle-même par l'hétérogénéité des deux rapports qu'elle a, l'un avec l'intelligible-source, l'autre avec le monde dérivé et complexe des idées. Dans son rapport avec l'intelligible source, « elle n'en reçoit aucune limite et aucune empreinte », et la raison en est que « le principe originaire est lui-même sans aucune forme, même intelligible... il n'a ni qualité ni quantité; il n'est ni intelligence, ni âme; il n'est ni en mouvement, ni en repos, ni dans le temps, ni dans le lieu; il a la forme de l'unité, ou plutôt pas de forme du tout, puisqu'il est avant toute forme[1] ».

Mais l'Un, ainsi privé de toute détermination accessible à la pensée peut-il encore être dénommé intelligible. C'est sur quoi s'explique un traité ultérieur : « le Premier, y est-il dit, sera intelligible par rapport à l'intelligence; mais en lui-même il ne sera proprement ni intelligent, ni intelligible;... car l'intelligible n'est tel que pour un autre[2] ». Ainsi l'Un perd la dernière détermination qu'il semblait avoir pour la pensée.

Aussi Plotin est-il amené à se figurer les rapports de l'Intelligence au Bien comme d'une nature complètement différente des rapports qu'elle entretient avec l'intelligible; et, finalement, il arrive à abandonner la thèse qu'il soit du tout intelligible, fût-ce seulement d'une façon relative. L'Un, dit-il maintenant, « n'est pas du tout l'objet d'une pensée ». Il est vrai que, dans le même traité, il semble admettre le contraire[3]; mais cherchons comment il conçoit cette pensée du Bien, et nous verrons que, pour lui, l'Intelligence, en tant qu'elle pense le Bien n'est plus ou n'est pas encore intelligence, et que cette pensée n'est pas non plus à proprement parler une pensée.

C'est à cette conclusion qu'il arrive nettement dans un de ses derniers traités : « Il faut qu'il y ait plus d'une chose, dit-il, afin qu'il y ait vision; ce qui est vu par l'intelligence est une multiplicité, et non pas absolument un. ... Si l'intelligence ne progresse pas vers

1. *Ibid.*, VI, 9, 3 [9]; p. 510, 28; 512, 3, éd. Volkmann, Teubner, 1884.
2. *Ibid.*, V, 6, 2 [22].
3. *Enn.*, V, 7, [37]; p. 469, 19; *ibid.*, 40; 475, 1-2.

un objet toujours différent, elle s'arrêtera; mais, entièrement arrêtée, elle ne pensera plus.... Il faut que ce qui comprend comprenne une chose, puis une autre, donc il faut que l'être pensant soit lui-même divers; sans quoi, il n'y aura pas de pensée mais un contact, et comme une palpation, indicible, inintelligente, antérieure à l'intelligence[1]. » Plotin ne se lasse pas de répéter, et ses paroles sont évidemment dirigées contre Aristote, qu'il n'y a pas de pensée intellectuelle sans qu'elle soit en une certaine mesure un discours, sans qu'il y ait mouvement dans le sujet et multiplicité dans l'objet; ainsi la nature de l'intelligence ne s'oppose pas moins que la nature de l'Un à ce que l'intelligence puisse comme telle appréhender l'Un. Aussi le rapport qu'elle soutient avec lui ne peut être exprimé que par des termes purement symboliques : nous venons de citer des termes empruntés au sens du tact : Plotin parle aussi d'une vision; mais, alors, il a soin de faire remarquer que ce n'est pas d'une vision intellectuelle qu'il s'agit, mais de quelque chose de beaucoup plus simple. C'est d'ailleurs par une certaine disposition intérieure que l'intelligence arrive à cet état, et en suivant une direction précisément inverse de sa direction habituelle; tandis qu'elle se diversifie pour connaître, il faut qu'elle s'unifie pour appréhender l'un, qu'elle se simplifie, qu'elle s'arrête et, par conséquent qu'elle ne pense plus.

Ainsi nous voyons, à mesure que la pensée de Plotin s'approfondit, les caractères positifs du principe originaire fuir toujours davantage devant l'intelligence qui essaye de l'approcher, au point que le principe finit par être privé de toute détermination intellectuelle.

Mais, dira-t-on, cette indétermination est toute relative à l'intelligence; le principe originaire n'est pas pour cela réduit au néant; il a seulement un mode de réalité qui échappe à l'intelligence.

Sans doute cela est exact; Plotin n'a pas voulu sciemment réduire au néant son principe originaire; il s'agit seulement de savoir s'il y a réussi et à quelles conditions il pouvait y réussir. C'est ce que nous allons chercher en examinant cette fois les étapes de la pensée de Plotin au sujet de l'origine prise en elle-même, et indépendamment de ses rapports avec l'intelligence. Il commence par attribuer au principe une sorte de conscience de lui-même : « il n'est pas comme un être insensible, mais tout lui appartient, tout est en lui et

1. *Enn.*, V, 3, 10 [48].

avec lui; il a un total discernement de lui-même; il est en lui-même la vie et toutes choses. La conception qu'il a de lui-même par une sorte de conscience (οἱονεὶ συναίσθησει) consiste en un repos éternel et une pensée bien différente de la pensée de l'intelligence[1]. » Ainsi il le détermine par analogie avec l'intelligence, comme une sorte de pensée. Mais encore, et il l'indique déjà nettement ici, il n'y a là qu'une analogie. Or nous allons montrer que dans la suite, il va insister bien plutôt sur les différences que sur les analogies, au point que, finalement, les analogies indiquées d'abord paraîtront extrêmement fragiles et disparaîtront entièrement. Voici les principaux stades de ce développement.

Il démontre d'abord que l'Un « n'est pas du tout une pensée; car il ne faut pas qu'il soit activité ni mouvement, et il est avant le mouvement et la pensée ». On objectera que, s'il n'est pas une pensée, il sera par lui-même ignorant, et qu'il aura besoin de la pensée afin de se connaître lui-même. « Mais, répond Plotin, de ce qu'il ne se connaît ni ne se pense, il ne s'ensuit pas qu'il y aura en lui de l'ignorance; car l'ignorance est ignorance de quelque chose; une chose en ignore une autre; mais lui qui est seul n'a rien à connaître ni à ignorer; étant un et avec lui-même, il n'a pas besoin de se penser. Il ne faut même pas affirmer de lui qu'il comprend, si l'on veut conserver son unité; et il faut nier de lui qu'il pense, qu'il comprend, et qu'il a la pensée de lui-même et des autres. » Voilà donc les oppositions nettement marquées; pourtant ce développement se termine en insistant encore sur l'analogie; sans doute il ne faut pas voir dans l'Un « un être pensant; mais on peut y voir une pensée; la pensée, en effet, n'est pas la chose qui pense; mais elle est cause que les autres choses pensent[2] ». L'analogie se précise : l'Un ne peut être appelé pensée qu'en tant qu'il a en lui le principe et l'origine de la pensée. Mais, en se précisant, elle tend à se détruire; car si l'un est origine de la pensée, il ne peut-être lui-même pensée. C'est la conclusion à laquelle il arrive un peu plus tard. Si, en effet, la pensée est un mouvement vers quelque chose et procède d'un désir, seul ce qui est multiple peut admettre cette inclinaison vers soi-même qui est la conscience de soi; « pour l'Un absolu, où pourrait-il aller à lui? Où aurait-il besoin de la conscience de soi? Il est supérieur à toute conscience et à toute pensée. » Comment

1. *Enn.*, V, 4, 2 [7]; p. 204, 22 et suiv.
2. *Ibid.*, VI, 9, 6 [9].

d'autre part le Bien penserait-il, si l'acte de pensée implique le désir du Bien[1]. Et Plotin en arrive à nier complètement ce qu'il avait autrefois affirmé, à savoir que l'Un a d'une façon quelconque conscience de lui-même. « Il ne se sent pas lui-même, car il n'en a pas besoin. » Pour la pensée, fût-ce pour la conscience de soi-même, il faut trois éléments; ce qui pense, ce qui est pensé, l'acte de pensée; or ces trois éléments ne se trouvent pas dans l'Un, « il est donc supérieur à la pensée, à la connaissance et à la conscience de soi[2] ».

Il est visible que tout ce côté du développement du système de Plotin est dirigé par des idées polémiques contre Aristote ; pour cette raison, l'on dira que tous ces textes tendent à prouver non pas que l'Un n'a dans la doctrine de Plotin, aucune réalité positive, mais seulement que cette réalité ne saurait être celle qu'Aristote donnait à son Premier moteur, à savoir la pensée de la pensée. Cette seconde série de textes ne sortirait donc pas du cadre de la première série; après avoir montré que l'Un n'est pas un objet pour l'intelligence, ils montreraient que l'Un n'est pas un intelligible. Mais cela laisserait intacte la question de savoir si l'on ne peut déterminer positivement la nature de l'Un, comme différente à la fois de l'intelligence et de l'intelligible.

De fait, si Plotin essaye de donner une formule positive au sujet de la nature de l'Un, c'est toujours par opposition à la nature de l'intelligence et de l'intelligible. Tandis que l'intelligence doit en quelque façon s'orienter vers l'intelligible, l'Un est immédiatement présent à lui-même; « il aura, dit-il, par rapport à lui-même, une certaine intuition simple[3] ». Cette intuition doit être conçue comme une limite, comme une sorte d'application à soi-même où toute la distance qui existait, dans l'intelligence, entre la pensée et son objet est complètement supprimée. Il y a, dans cet exemple, le germe d'une méthode qui n'est nulle part formulée, mais qui pourrait se préciser ainsi : Plotin détermine les plus hautes valeurs concevables, puis il cherche à quelles conditions elles peuvent s'appliquer au principe absolument originaire. Ces plus hautes valeurs sont pour lui comme pour tous les penseurs de son temps contenues dans l'intelligence, et c'est pourquoi c'est par rapport à l'intelligence que l'on s'efforce de pénétrer dans l'origine même des choses. Mais on arrive

1. *Enn.* V, 6, 5 [23].
2. *Ibid.*, VI, 7, 41 [37].
3. ἁπλῆ τις ἐπιβολή. *Ibid.*, VI, 7, 39 [37]; p. 472, 21.

dans une région où ces valeurs n'ont plus aucune signification. Ainsi la liberté se trouve à son plus haut degré dans l'Intelligence; puisque l'acte de l'intelligence est entièrement conforme à son être, et inversement, l'acte s'y confond avec l'essence. Mais, quant au principe originaire, il est impossible que l'on parle d'essence ni d'acte, et par conséquent qu'on lui attribue la liberté. Cette valeur de la liberté a changé graduellement de signification en passant de l'âme humaine où elle ne se rapporte qu'à la libération de l'esclavage des passions à l'intelligence où elle signifie la détermination réciproque de l'acte et de l'essence, et enfin elle perd toute espèce de sens, appliquée à l'Un[1]. Par conséquent l'Un est comme en marge des jugements de valeurs[2].

Mais les jugements de valeur ne sont pas, dans la doctrine plotinienne, différents du jugement d'être ou d'essence: suivant la vieille tradition de l'idéalisme hellénique, l'essence, c'est-à-dire l'être stable, identique à lui-même, susceptible d'être défini est ce qui, en chaque chose, a le plus de valeur, est « le plus honorable ». Priver l'Un de toute valeur, revient donc à le priver de tout être et de toute détermination. Il fallait passer par ce détour, pour comprendre ce que Plotin veut dire par le non-être de l'Un. Ce non-être signifie que l'un n'a en aucune façon une essence stable et définie. Cherchons, en effet, dans quel cas Plotin (suivant en cela les suggestions de la première hypothèse du *Parménide* de Platon, qu'il faut toujours avoir présente à l'esprit dans l'explication de détail du texte) a nié l'Être de l'Un. « Le Premier n'est pas quelque chose (τι), nous dit-il; il n'est pas même être », et cela parce qu'il n'a pas de forme, pas même la forme de l'être. Et un peu plus loin : « La merveille, antérieure à l'intelligence, c'est l'Un, qui est non-être (μὴ ὄν); car il faut faire en sorte que l'Un ne soit plus ici le prédicat d'une autre chose; il n'a, à vrai dire, aucun nom véritable; mais, s'il faut lui donner un

1. *Enn.* VI, 3, 6 [38].

2. Malgré son aspect moderne cette formule paraît bien exprimer la pensée de Plotin; le mot de valeur (τίμιον) est souvent employé, quand il traite ces questions. Pour cette raison, l'on ne peut pas dire que l'idée de perfection forme le centre du système de Plotin et de l'explication qu'il donne des êtres. Ceci est vrai dans le domaine des êtres divisés; ceci n'est plus vrai dans le domaine de l'être originaire; à vrai dire, en un sens il est le premier terme de la hiérarchie; seulement ce premier terme ne peut être coordonné avec les autres, que si on peut le prendre comme un terme défini parmi les autres, et si un principe doit être un terme défini. L'Un ne mérite pas le nom de principe (*Enn.*, V, 5, 6 [31], 212, 26 et suiv.). L'Un ou le Bien transcende la perfection elle-même (τὸ πρὸ τοῦ ἐν τοῖς οὖσι τιμιωτάτου. *Enn.*, VI, 9, 5 [9]).

nom, on peut l'appeler Un, à condition qu'on ne le conçoive pas comme une chose qui possède l'attribut de l'unité[1]. » Ainsi le non être de l'Un signifie que nous sommes transportés ici dans un domaine où la loi de l'intelligence, qui consiste à rapporter un prédicat à un sujet, ne fonctionne plus; l'Un tombe à la fois en dehors de la catégorie de prédicat et de sujet, et par conséquent en dehors de l'être. Il faut bien insister sur le fait que cette indétermination n'est pas due à l'incapacité de notre intelligence; elle n'est pas moindre, en effet, du point de vue de l'Un lui-même, « puisque, le Bien n'est rien, pas même pour lui; car il n'introduit rien en lui, mais il se suffit à lui-même; il n'est même pas le Bien à son point de vue, mais au point de vue des autres choses; car les autres choses ont besoin de lui, mais lui n'a aucun besoin de lui-même; car il serait ridicule de croire qu'il peut se manquer à lui-même[2] ».

Cette propriété d'être quelque chose ou de posséder une essence implique, chez l'être qui la possède, une certaine sujétion, et, Plotin le dit en propres termes, c'est une sorte d' « esclavage ». Si l'Un est un non être et ne possède aucune essence, c'est qu'il doit être soustrait à toute espèce d'esclavage. L'un, ainsi libéré de toute essence, non seulement apparaîtra, mais sera réellement, absolument indéterminé[3].

De là cette « théologie négative » qui devait fleurir chez les néoplatoniciens, païens ou chrétiens, et dont Plotin donne le premier la formule nette : « De l'Un, nous disons ce qu'il n'est pas, nous ne disons pas ce qu'il est[4] », formule qui ne sera bien comprise que si on la considère non pas comme naissant du désespoir de ne pas arriver à déterminer ce qui est l'Un, mais comme exprimant la vérité absolue sur l'Un à savoir qu'il n'est rien.

Voudra-t-on nier cependant que le mot néant soit ici applicable et utiliser la distinction platonicienne du Sophiste entre le non-être relatif ou l'autre et le non-être absolu ou néant? Le non-être relatif ou autre ne peut chez Platon se concevoir que comme le fondement des jugements négatifs qui ont pour sujet un être donné; dire que cet être participe au non-être, c'est dire qu'il y a des qualités qu'il ne possède pas. Mais ici nous avons affaire, avec l'Un, à une certaine

1. *Enn.*, VI, 9, 3 [9]; *ibid.*, 5; cf. VI, 7, 38 [37].
2. *Ibid.*, VI, 7, 38 [37].
3. *Ibid.*, VI, 8, 19 [38].
4. *Ibid.*, V, 3, 14 [48].

réalité qui ne possède aucune propriété; les prédicats négatifs ne sont donc pas corrélatifs de prédicats positifs; et pour cette raison, le non-être purement relatif, tend vers un non-être absolu. Le non être relatif reste toujours le prédicat d'un sujet; mais, dans l'Un, la notion même de sujet, de substrat s'évanouit, dans la mesure où cette notion est relative à des prédicats positifs. L'Un « n'est pas un substrat; il est antérieur à tout substrat[1] ».

Si nous cherchons maintenant la raison profonde de ce non être de l'Un, nous la trouverons dans ce fait que, par cette notion, Plotin prétend résoudre la question de l'origine première des choses. Et, en effet, c'est « parce qu'il n'y a rien dans l'Un que toutes choses viennent de lui; afin que l'être soit, il faut que lui-même ne soit pas l'Être, mais le générateur de l'être[2] ». C'est parce que la forme est venue de l'Un qu'il faut qu'il soit lui-même sans forme. L'intellectualisme grec n'avait jamais pu résoudre complètement la fameuse objection du « troisième homme ». Si le principe a quelque chose de commun avec les choses dont il est le principe, il faut un troisième terme antérieur à la fois au principe et aux choses pour expliquer cet élément commun. Plotin prend résolument l'attitude opposée : « L'Un ne saurait rien avoir de commun avec les choses qui viennent après lui, sans quoi cet élément commun serait avant lui[3]. » « En chaque cas, dit-il encore, le principe est toujours plus simple que la chose elle-même[4]. » Il en résultait que le principe radical est d'une simplicité absolue, c'est-à-dire l'Un sans aucune détermination. Et dans le même traité, qui donne les dernières formules de sa pensée métaphysique, il déclare que « puisque l'Un donne l'être et les autres termes de cette série, il est supérieur à ce que nous appelons l'être; et puisqu'il produit ces choses, il ne peut les être lui-même[5] ».

Donc, parce que l'Un est origine, l'Un n'est rien; d'autre part, pour la même raison, et parce qu'il est origine, il convient que cet Un ne soit pas moins que l'être, mais au contraire plus que lui. L'effacement progressif des caractères de l'Être, la méthode d'abstraction successive qui aboutit au non être peut, en effet, se pratiquer dans deux directions opposées, et qui aboutissent à des résultats inverses l'un de l'autre.

1. *Enn.*, VI, 8, 10 [38]; p. 492, 6.
2. *Ibid.*, V, 2, 1 [11].
3. *Ibid.*, V, 5, 4 [31].
4. *Ibid.*, V, 3, 16 [48]; 199, 28.
5. *Ibid.*, 14, p. 197, 29.

La privation de toute détermination intellectuelle caractérise, en effet, aussi bien la matière que l'Un. « La connaissance de la matière n'est-elle pas l'état de l'âme, lorsque l'âme ne pense rien? Mais lorsqu'elle ne pense rien, elle ne dit rien, ou plutôt n'éprouve rien; mais lorsqu'elle pense à la matière, elle sent comme l'empreinte de l'amorphe.... Elle se hâte de jeter sur la matière la forme des choses parce qu'elle souffre de l'indéfini, comme par crainte d'être en dehors des êtres et ne supporte pas de rester longtemps dans le non-être[1]. » Si l'on tient le compte qu'il faut de ce texte remarquable, il faudra conclure que le non-être de la matière est distingué pour nous du non-être de l'Un par des attitudes intérieures de l'âme et des attitudes extraintellectuelles. La vision du non-être de l'Un est accompagnée du repos, d'une satisfaction intérieure complète, d'un état d'ivresse qui n'a plus rien de l'intelligence, l'ivresse d'avoir trouvé le principe définitif et radical. La vision du non-être de la matière est accompagné d'un sentiment inverse de dissatisfaction et d'inquiétude, d'un besoin de détermination. Le non-être de l'Un ne prendra par conséquent un sens et une valeur que dans la vie intérieure de l'âme quand il apparaîtra comme le dernier objet de cette vie, où elle trouve l'apaisement et le repos. Nous arrivons ici à une notion qui est étrangère à l'intellectualisme statique des idéalistes hellènes; c'est la notion de direction, ce que le néoplatonisme a appelé procession et conversion, ce qu'il aurait peut-être appelé devenir, si le mot n'avait pas évoqué à cette époque l'idée d'un stade très inférieur de la réalité. Il faut, en tout cas, concevoir le néant de l'Un à la fois comme la source de toutes choses, et comme le point d'aboutissement de la vie intérieure. L'âme, dans son désir d'unité, ne veut pas en rester à la dispersion où l'intelligence lui présente les choses; l'intelligence, de nature essentiellement discursive, ne peut surmonter cette dispersion; il reste donc à dépasser l'intelligence; mais on arrive alors à une forme de réalité qui n'existe plus pour l'intelligence; et, par conséquent, en tant que l'intelligence est la mesure de l'être (et pour Plotin, fidèle successeur des Grecs sur ce point, l'intelligence et elle seule appréhende l'être et l'appréhende tout entier), cette forme n'est susceptible d'aucune détermination intellectuelle; reste qu'elle soit un non-être, mais un non-être supérieur à l'être et producteur de l'être.

1. *Enn.*, II, 4, 10 [12].

II

De Plotin a Proclus.

L'école syrienne, qui suivit Plotin, s'intéressa plus aux questions religieuses qu'aux questions métaphysiques, et il faut, pour voir discuter la question qui nous intéresse, arriver au moment où Plutarque, Syrianus et Proclus ont donné, à Athènes, une impulsion nouvelle à la philosophie platonicienne.

Mais, à l'occasion de son commentaire du *Parménide*, Proclus nous renseigne sur un certain nombre d'interprètes du même dialogue, qui, à propos de la première hypothèse, avaient médité sur la question du non-être de l'Un. Le *Parménide* était un texte d'explication fort courant sur lequel les meilleurs esprits de l'école, Jamblique, Plutarque, Syrianus avaient écrit des commentaires.

Proclus ne nous dit pas les noms de ces interprètes; mais il n'est pas difficile de voir qu'ils représentent, dans l'école, une direction opposée à celle de Plotin. Leur point de départ c'est la crainte que les négations que l'on accumule au sujet de l'Un « n'aboutissent à en faire un néant absolu ou quelque chose de pareil; la représentation que nous en avons, ajoutaient-ils, est indéfinie, ne peut s'attacher à rien de défini, puisque l'on ne pose rien dans l'Un, mais qu'on enlève absolument tout[1] ». Pour éviter cette difficulté, ils veulent donner à l'Un une nature et une propriété définies. Mais sur cette nature, ils ne sont pas tous du même avis, et Proclus analyse trois doctrines d'inspiration, en effet, fort différente.

La première doctrine[2] part, pour déterminer l'Un, du monde intelligible, tel que Plotin se le figurait. Mais on sait que Plotin avait admis, pour ce monde, l'identité de l'être et de l'essence: dans le monde intelligible, l'être agit suivant ce qu'il est, et il est suivant ce qu'il agit. Nos interprètes partent d'un principe contraire; pour eux « l'acte est antérieur à l'essence, parce qu'il a plus d'unité qu'elle ». Ils redoublent, pour cette raison, chaque terme du monde intelligible, et font correspondre à chaque être un acte distinct de l'être. Ainsi avant l'intelligence (νοῦς), ils placent l'intelligentéité

1. Proclus. *In Parmen.* Cousin, 2e éd., Paris, 1864; p. 1105, 35.
2. *Ibid.*, p. 1106, 1-32.

(νοότητα) qui est l'acte intellectuel. Mais, avant l'acte, il y a encore la cause de l'acte; ainsi avant l'acte intellectuel, il y a ce qui produit cet acte. Enfin avant cette cause et avant ce qu'elle produit, il y a son caractère pris dans l'abstrait; pour l'exemple choisi, le caractère abstrait de la pensée (νόημα). Ainsi pour chaque être, ces philosophes remontent de l'être à l'acte, de l'acte à la cause de l'acte, et de cette cause au caractère abstrait qui se manifeste dans ces trois stades. Il y aura, maintenant, autant de ces caracteres abstraits qu'il y a d'êtres dans le monde intelligible, le caractère abstrait du Bien, du Beau, etc., et c'est l'ensemble de ces caractères qui constitue l'Un[1]. L'Un est donc comme la projection, sur le plan de l'abstraction, du monde intelligible agissant et vivant.

On voit la préoccupation à laquelle ils obéissaient. S'il faut d'une part que le principe radical ne soit encore aucune des choses qu'il explique, il faut cependant qu'il contienne de quoi les expliquer. Il s'agit de savoir si ces deux conditions sont conciliables; la première d'entre elles avait amené Plotin à refuser à l'Un toute propriété positive. La seconde amène ses contradicteurs à donner à l'Un un contenu tel qu'il y ait entre lui et le monde intelligible un certain rapport de nature. Proclus, dans les critiques qu'il leur adresse, ne fait à nouveau qu'opposer la première de ces deux conditions à la seconde : car, dit-il, si ces caractères diffèrent l'un de l'autre essentiellement, leur prétendu Un ne peut être l'origine radicale des choses, puisqu'il contient une multiplicité d'êtres dont l'origine est encore à expliquer. C'est dire en somme que, si le principe répond à la première condition, il ne répond pas à la seconde, et inversement.

Mais, dans cet effort pour mettre au principe de l'être ce qui est le plus déterminé, dans cet effroi du néant dont nous parle Proclus, on reconnaît une direction d'esprit inverse de celle qui avait amené Plotin à sa théorie de l'Un; Proclus nous donne le mot de l'énigme quand il interrompt assez brusquement sa critique en disant : « Il ne faut rien leur dire, puisqu'ils rendent des comptes à d'autres. » Ces autres, ce sont les péripatéticiens qui plaçaient, en effet, l'acte avant la puissance, l'être adulte et achevé avant son origine indéterminée[2].

C'est encore un axiome aristotélicien qu'emploie la seconde doc-

1. Proclus, *in Parmen.*, p. 1106, 18-32.
2. *Ibid.*, 1106, 1-18.

trine dont nous parle Proclus. C'est Aristote, en effet, qui avait distingué l'essence d'une chose ((τό τινὶ εἶναι) de cette chose elle-même (τι). Il est vrai que, dans l'application qu'ils en font, il y a une combinaison des plus extraordinaires des données d'Aristote avec les doctrines platoniciennes. Il ne sera pas sans intérêt de résoudre le petit problème de l'origine de cette doctrine. Aristote avait expliqué que, sauf dans le cas tout à fait spécial des êtres par accident, l'essence ou la quiddité d'un être ne saurait être distincte de cet être lui-même; et il avait fait un vif reproche aux partisans des idées d'avoir séparé la quiddité de l'être. « Si l'on sépare, dit-il, la quiddité de l'être, il s'ensuit et qu'il n'y a pas de science des êtres [puisque la science est la connaissance de la quiddité], et que les quiddités ne seront pas des êtres[1]. » Dans l'esprit d'Aristote, cette conséquence est un grief fait à la théorie des idées. Or les philosophes dont parle ici Proclus admettent, en effet, cette conséquence du platonisme, mais loin d'y voir des difficultés, ils y trouvent un moyen de résoudre le difficile problème de la nature de l'Un. Car, disent-ils, « la quiddité de Dieu est distincte de Dieu même; le terme premier, c'est la quiddité de Dieu; elle constitue la propriété positive de l'Un ». La quiddité gardait certains caractères du premier principe, puisqu'elle était antérieure à l'être; mais elle lui donnait en même temps un contenu; et la doctrine apparaissait comme un compromis entre les deux exigences auxquelles doit satisfaire le principe originaire.

Il y avait, dans cette thèse, une sorte d'application mécanique et scolastique du principe de la séparation de la quiddité et de l'être qui devait déplaire à Proclus; car, même en admettant la critique d'Aristote, du moment que Dieu se trouve, avec les Idées, dans le domaine des quiddités, il est clair que l'on ne peut plus, à son égard, séparer la quiddité de l'être. C'est bien là, en effet, le fond de la première objection de Proclus; et, d'autre part, mettre la quiddité de l'Un avant l'Un, c'est vouloir chercher l'origine de l'origine, et c'est faire de l'Un lui-même quelque chose de subordonné. C'est là qu'on en arrive dès que l'on veut donner un caractère positif au principe radical; il faut alors trouver une origine plus haute à ce principe[2].

La troisième doctrine exposée par Proclus ne fait qu'affirmer la

1. Aristote, *Métaph.*, VI, 6, 1031 a 28 et suiv.
2. Proclus, *in Parmen.*, p. 1106, 3-1107, 9.

nécessité de concevoir quelque caractère positif dans le principe premier, s'il doit remplir son rôle de principe. Car « le Premier, étant cause de tout, est situé au-dessus de la vie et même de l'être; mais il possède les causes de toutes ces choses d'une façon indicible, impensable, très une, inconnaissable pour nous; les causes de tout, cachées en lui, sont des modèles antérieurs aux modèles, et le Premier est lui-même un Tout avant les touts, un Tout qui n'a pas besoin de parties. » Ainsi, contrairement à l'enseignement formel de Plotin, cette doctrine admet que l'indétermination du principe est relative à notre ignorance, et qu'il renferme l'universalité des choses d'une façon que nous ne pouvons concevoir. Il y avait là un nouveau ferment de pensée, et, si je n'y insiste pas, c'est que j'aurai plus loin l'occasion de montrer comment il s'est développé dans les doctrines de Damascius. Qu'il nous suffise de dire ici que Proclus, en se montrant hostile à cette doctrine, reste tout à fait dans la tradition; pour lui tout être qui a une réalité positive reste adéquat à la connaissance intellectuelle; dès lors ce Tout, de quelque façon qu'on puisse le prendre, ne peut qu'impliquer une certaine multiplicité, multiplicité qui a elle-même besoin d'une origine et d'une explication.

III

Proclus.

De toute cette discussion, Proclus conclut : « Il est plus beau, comme fait Platon, de s'en tenir aux négations[1]. » Et, de fait, il s'est donné pour tâche non seulement d'enrayer les tentatives intellectualistes où se manifestait encore la vieille tradition hellénique, mais encore de montrer, et c'est là son apport, comment la conception de l'Un par de pures négations pouvait satisfaire aux deux conditions que doit remplir un principe premier.

C'est ce qu'il fait notamment dans les subtiles discussions sur la nature de la négation qui précèdent l'interprétation de la première hypothèse du *Parménide*. Il s'y pose le problème général de la valeur de connaissance des propositions négatives, et il montre que ce problème n'est pas susceptible d'une solution unique, mais que la connaissance qui nous est donnée d'un sujet par une proposition

1. Proclus, *in Parmen.*, p. 1108, 19.

négative peut avoir au moins trois sens. Pour l'interpréter il faut, en effet, considérer non seulement la qualité logique de la proposition mais la nature de son sujet. La qualité, affirmative ou négative, bien qu'elle ne concerne en apparence que la forme du prédicat, a cependant une certaine affinité naturelle avec les sujets, suivant leur nature. En effet « la négation est une privation, et l'affirmation est la présence d'une forme ». Mais, si nous considérons le domaine des sujets, nous verrons qu'il y en a qui expriment des manières d'être et des qualités positives : ce sont les êtres réels ou les idées. Il est clair que, pour des sujets de ce genre, l'affirmation a une valeur supérieure à la négation, en ce qu'elle nous amène plus près de la nature de ce sujet. « Dans tous les cas, l'affirmation veut, en quelque sorte, cueillir une forme; et lorsque l'âme énonce qu'un terme appartient à un autre et fait ainsi une affirmation, elle pose ce rapport entre des termes qui sont de même genre qu'elle[1]. » Ce n'est pas que, dans ce cas, la négation soit impossible, puisque, comme l'a montré Platon dans le *Sophiste*, il y a du non-être dans l'être. Mais la négation est ici inférieure à l'affirmation. Elle n'en est pas moins comme le complément de l'affirmation, disant ce qu'un être n'est pas, après que l'on a dit ce qu'il est.

En ce sens, si nous prenons comme sujet un terme entièrement dénué de tout caractère positif, ni l'affirmation ni la négation ne lui conviennent au sens propre, l'affirmation parce qu'elle lui conférerait une propriété positive, ce qui est contre l'hypothèse, la négation parce qu'elle n'est que la privation dans un sujet qui a par ailleurs des caractères positifs. Il faut se rappeler ici que, dans les logiques d'inspiration platonicienne, le sujet est toujours subordonné au prédicat comme le participant au participé. Par conséquent faire d'un terme le sujet d'une proposition, c'est par là même le subordonner, le rendre en quelque façon prisonnier d'une essence. Il s'ensuit qu'aucun discours n'est vrai, à proprement parler, du Premier. Cependant, l'on peut en faire un sujet de propositions négatives, à condition d'entendre seulement par la négation que le Premier échappe à toute forme positive. La négation signifiera donc ici non pas une sorte de privation, mais comme la liberté de toute essence[2].

1. Proclus, *in Parmen.*, p. 1073, 23.
2. Je pense que cet emploi de la négation, si peu remarqué qu'il soit par la logique d'inspiration paripatéticienne, correspond à un fait psychologique. Une

Il faut aller plus loin ; cette libération de l'essence est en même temps un pouvoir sur l'essence. Pour celle-ci, l'affirmation indique une qualité positive, et la négation une privation de cette qualité. Mais on peut dire, inversement, que l'affirmation indique une limite, un *non plus ultra* pour l'être, tandis que la négation signifie une possibilité indéfinie. Le domaine de non-homme est bien plus vaste que celui de homme[1].

Lorsque l'on dit : Socrate n'est pas blanc, l'on prive le sujet d'une qualité qu'il pourrait recevoir, mais qu'il ne possède pas. Lorsque l'on dit : la ligne n'est pas blanche, on énonce la privation d'une qualité que le sujet ne peut en aucun cas recevoir. Ce sont là deux cas distincts du premier type de négation. Mais lorsque nous disons : l'âme ne parle ni ne se tait, nous n'indiquons pas une impuissance ou une privation mais la faculté positive qu'elle a d'engendrer la voix ou le silence dans l'être animé. Par conséquent si, dans l'affirmation qui est d'une seule espèce, le sujet est subordonné au prédicat, dans le second type de négation, le prédicat est subordonné au sujet. Dire que l'âme n'est pas corporelle n'indique pas un défaut de l'âme et comme un regret, mais signifie que l'âme est cause du corps ; dire que la nature est sans couleurs et sans dimensions n'est pas énoncer une privation ; c'est dire que la nature est cause des couleurs et des dimensions. Dès lors, si nous choisissons comme sujet le principe radical de toutes choses, il faudra nier de lui toutes les formes possibles, et cette negation signifiera qu'il est l'origine radicale ; « tout ce qu'on nie de l'un procède de lui ; et il faut qu'il ne soit rien du tout pour que tout en vienne[2] ».

Il s'ensuit que la négation, en ce sens, est véritablement primitive et génératrice de l'affirmation.

Cette discussion sur la négation touche à la question des fondements métaphysiques de la logique. Toute la question gît au fond dans la manière d'envisager le rapport de l'abstrait au concret. Pour la logique aristotélicienne qui poursuit avant tout la classification statique des êtres, le concret est plus que l'abstrait. Considérons,

proposition comme : « Je ne suis pas ce que vous croyez », indique non pas la privation d'une qualité positive (comme : « cette pièce n'est pas claire »), mais plutôt le pouvoir que le sujet a de se libérer de certaines manières d'être. La négation signifie, à sa façon, une volonté de puissance. Notre texte résume *in Parm.*, 1072, 19-1074, 1.

1. Proclus, *in Parmen.*, p. 1074, 1-21.
2. *Ibid.*, p. 1074, 22-1077, 18.

par exemple, les rapports de l'espèce au genre. « La différence, dit Porphyre interprétant dans l'*Isagoge* la pensée d'Aristote, est ce qui s'ajoute au genre, pour former l'espèce. L'homme a l'attribut animal et en plus la différence raisonnable et mortelle; le genre animal n'a pas cette différence; car il faudrait qu'il ait aussi la différence opposée (immortelle), et le même terme aurait à la fois des attributs opposés; mais il a en puissance toutes les différences des êtres subordonnés[1]. » Il en est bien autrement pour les Platoniciens qui cherchent non pas la loi de classification, mais la loi de production des êtres. En premier lieu, les différences d'un genre ne sont nullement entre elles comme des termes opposés sur le même plan, mais comme des êtres qui sont à des niveaux d'existence différents et dont l'un dépend de l'autre. « Le raisonnable, dit Ammonius, critiquant la thèse de Porphyre, n'est pas contraire au non raisonnable; car les contraires se détruisent l'un l'autre; mais non seulement ces termes ne se détruisent pas; mais l'un donne l'existence à l'autre; le raisonnable et l'immortel (Dieu) font exister les êtres mortels et non raisonnables[2]. » Donc l'opposition logique est un point de vue abstrait qui n'empêche pas la hiérarchie des êtres. En second lieu, le rapport des genres aux espèces peut s'envisager à deux points de vue différents. Dans le passage de l'espèce au genre, il y a, en effet, à la fois un accroissement de l'extension, et une diminution de la compréhension. Ces deux faits qui, au point de vue de la logique pure, sont équivalents, sont isolés l'un de l'autre par le platonicien, parce qu'ils ont une signification différente. L'accroissement d'extension, en effet, indique un accroissement de puissance et une plus grande quantité de termes subordonnés qui sont comme des parties dans un tout; l'univers d'un concept augmente donc à mesure qu'il devient plus abstrait. Inversement la diminution de compréhension, considérée seule et abstraitement, est le signe d'une privation, d'une déchéance, d'un amoindrissement de l'être. Il s'ensuit que chaque terme générique, considéré en tant que pouvoir producteur des termes plus particuliers qu'il enveloppe a son correspondant dans un autre terme générique considéré comme le résidu de l'être concret, graduellement diminué dans sa compréhension et dépouillé de ses caractères positifs. Et si l'on considère les termes les plus élevés et les plus abstraits, « la matière, c'est-à-dire ce qui est dépouillé de tout carac-

1. Porphyre, *Isagoge*, p. 10, 22 et suiv.; éd. Buse.
2. Ammonius, *In Porphyr. Isag.* p. 103, 9; éd. Buse.

tère parce qu'elle ne participe pas à l'Un, est en quelque manière semblable au terme qui est séparé (ἐξῃρημένῳ) de tout caractère positif, parce qu'il ne participe pas à l'Être[1]. » Ce sont là deux non-êtres dont la correspondance a été bien mise en lumière par un scholie au commentaire de Proclus sur la Républiqne. « Le Premier et le dernier dépassent la sphère des êtres, le premier du côté supérieur, le second du côté inférieur...; la matière est semblable au Premier dans sa dissemblance; comme le Premier est supérieur à toute forme, elle y est inférieure; .. nous ne la connaissons pas en elle-même, mais comme sujet de tout, comme nous connaissons le Premier non pas en lui-même, mais séparé de tout[2]. »

Il est donc clair maintenant que ces deux connaissances ont, au point de vue abstrait, le même contenu qui est le néant d'être; mais les deux négations qui les expriment n'ont pas même valeur; la première négation est la négation primitive et féconde qui indique la supériorité du principe sur les êtres limités qu'il produit; la seconde signifie le manque et le besoin, et la privation d'un bien qu'elle désire et vers lequel elle tend. C'est donc par une notion extra-logique, par la notion de direction que le non-être du Premier est distingué du non-être de la matière : ils sont distincts comme notre sentiment de plénitude et de fécondité est distinct du sentiment de vide et de besoin, bien que l'un ne s'applique pas plus que l'autre à tel ou tel être particulier.

Et c'est pourquoi Proclus considère les propositions négatives qui ont rapport au Premier non pas comme un témoignage de notre ignorance et résultant d'une limite de notre faculté de connaître, mais comme ayant une valeur absolue. Car c'est la nature même de la connaissance qui s'oppose à ce qu'il soit connu, l'objet de la connaissance intellectuelle ne pouvant être que l'être avec ses caractères positifs et limités. Aussi ce qui, finalement, donne un corps à ces négations, c'est une espèce de relation à l'Un que l'on peut bien appeler une connaissance, à la condition de la distinguer de la connaissance intellectuelle. « Car l'intelligence a deux sortes de connaissances, l'une comme intelligence, l'autre comme non-intelligence; elle a l'une en tant qu'elle se connaît elle-même; l'autre en tant qu'elle est ivre de nectar et inspirée; l'une suivant ce qu'elle est,

1. Proclus, *in Parmen.*, 639, 4.
2. Proclus, *In Rempubl.*; vol. II, p. 375, 5; éd. Kroll, Leipzig, Teubner, 1901.

l'autre suivant ce qu'elle n'est pas[1] », et plus loin : « Il faut, si nous devons, par ces négations, nous rapprocher de l'Un, sortir de notre propre caractère, ...afin que, ayant cherché d'abord l'Un par la négation de la multiplicité qui est en nous, nous montions jusqu'à la notion sans multiplicité de l'Un[2]. »

IV

Damascius.

Malgré les dernières volontés du vieux Proclus, le centre des études philosophiques se déplaça après sa mort d'Athènes à Alexandrie. C'est là qu'enseigna un des plus profonds métaphysiciens de la période néoplatonicienne; le livre de Damascius *sur les Principes* est un commentaire complet des hypothèses du *Parménide* sur l'être ou le non-être de l'Un. Cette œuvre est en grande partie polémique; elle est dirigée contre les opinions de Proclus sur le même sujet; et elle est beaucoup plus aisée à suivre dans la partie correspondante à ce qui nous reste du commentaire de Proclus.

La pensée de Proclus est remarquable surtout par sa clarté logique, celle d'un maître rompu à l'enseignement et à l'exégèse des textes platoniciens. La pensée de Damascius est plus obscure et plus subtile, et il rappelle Plotin plus que Proclus par sa façon de revenir continuellement aux mêmes problèmes, par sa méthode qui consiste plutôt dans l'approfondissement d'une intuition que dans le déroulement des conséquences logiques.

Sa thèse consiste à tenir compte de la double exigence qui s'impose au principe radical, d'une manière tout autre qu'on ne l'avait fait jusqu'à lui. L'Un, rappelons-le, ne doit être rien de ce qu'il explique c'est-à-dire rien du tout, et pourtant il doit contenir de quoi expliquer toutes choses. Damascius pense échapper à la contradiction en dédoublant le principe radical; si l'Un doit se conformer à la seconde exigence, à savoir d'expliquer toute chose, il faut poser au-dessus de lui un terme qui soit conforme à la première exigence et qui n'est rien.

1. Proclus, *in Parmen.*, 1080, 7.
2. *Ibid.*, p. 1094, 29.

En cela, il pourrait sembler d'abord que Damascius ne fasse qu'appliquer, avec plus de rigueur, le principe qui avait conduit Plotin à distinguer l'Un de l'être, et qui amena ses successeurs à multiplier toujours les formes de la réalité. Ce principe pourrait s'énoncer de la manière suivante : Si les concepts logiques sont rangés par ordre d'extension décroissante et de compréhension croissante, à cet ordre on peut faire correspondre une hiérarchie de formes, chacune des formes étant principe des formes qui correspondent aux concepts postérieurs. « L'Un, dit Proclus, quitte les choses le dernier ; avant lui est l'être, avant l'être la vie et avant la vie, l'intelligence », et c'est pourquoi l'Un est le Premier. Mais, en suivant la méthode jusqu'au bout, on est forcé d'arriver à cette conclusion qu'il y a un terme plus abstrait encore que l'Un, c'est celui qui n'est pas même un, qui n'est rien. « Nous arrivons, à la notion de l'Un, dit Damascius, en purifiant notre pensée jusqu'à l'amener à la dernière simplicité et à la plus haute extension ; mais ce qui a le plus de dignité doit être en dehors des prises de toutes les notions et de toutes les pensées.... Et si ce terme n'est rien[1], disons qu'il y a un double néant, celui qui est supérieur à l'Un, et celui qui est en deçà[2]. »

Il y a cependant tout autre chose, chez Damascius, que l'application mécanique et scolaire d'un principe hérité des maîtres. Ce dédoublement d'un terme unique, l'Un, en deux autres termes qu'il appelle l'Ineffable et l'Un ne consiste pas chez lui, comme chez tant de néoplatoniciens, à isoler en deux hypostases distinctes, deux caractères abstraits jusqu'ici réunis en une seule. Il s'accompagne d'un développement tout à fait original d'une méthode dont l'idée était en germe chez Plotin, et qui paraît ne pas avoir été ignorée des prédécesseurs de Proclus[3], mais à laquelle il a donné une singulière étendue.

L'idée essentielle de cette méthode, c'est l'idée des divers degrés d'union qu'il peut y avoir entre les termes d'une même pluralité. Que l'on se rappelle les anciennes spéculations de la physique

1. οὐδὲν vise directement Proclus, *in Parmenid.*, qui avait voulu démontrer que le premier principe n'était pas le néant, et arrêter l'ascension de l'esprit à l'Un « de peur de tomber par mégarde dans l'illimité et de saisir le non-être par l'imagination, non par l'inspiration ».

2. Damascii Successoris, *Dubitationes et solutiones de primis principiis*, éd. Em. Ruelle, Paris, Imprimerie nationale, 1889 ; vol. I, p. 6, 17.

3. Cf. ci-dessus, p. 457.

stoïcienne sur les divers aspects plus ou moins parfaits que peut présenter le mélange des corps depuis la simple juxtaposition où ils restent extérieurs, jusqu'au mélange total où ils s'étendent l'un dans l'autre: que l'on se rappelle aussi l'influence que ces spéculations exercèrent sur la conception que Plotin se fit du monde intelligible et du rapport de pénétration mutuelle des Idées : l'on pourra ainsi mieux comprendre la doctrine de Damascius. Il y a une succession hiérarchique des formes du réel depuis l'Un jusqu'à la matière; à chacune des étapes de cette succession, tous les êtres sont présents à la fois: et ce qui distingue chacune de ces étapes, ce n'est pas (pour employer une expression trop moderne) le contenu, mais le mode de liaison des termes entre eux. Cette union se fait de plus en plus intime, à mesure que l'on remonte vers le principe; les liens se relâchent au contraire à mesure que l'on descend, et l'on arrive à une sorte d'éparpillement des êtres. La procession n'est donc pas, chez Damascius, une production, mais seulement un progrès dans l'isolement des êtres les uns des autres.

Sans suivre l'application de cette méthode dans le détail des doctrines, ce que nous en avons dit était indispensable pour comprendre la position de Damascius par rapport à l'idée du néant. D'abord, en effet, sa théorie de l'Un en est entièrement renouvelée : « L'Un est Tout[1] », dit-il revenant ainsi à des thèses antérieures à Proclus; mais toutes choses y sont dans une union si parfaite et si absolue qu'elles sont complètement indiscernables. Dans le passage suivant, Damascius explique le procédé par lequel il arrive à cette notion de l'Un. « Dans chaque cas, nous remontons de la division à l'indivisible; donc, d'une façon générale, nous remonterons de l'état où tout est divisé à l'état d'indivision totale qu'on peut appeler l'état de réunion, ou mieux l'état d'unité (ἕνωμα)[2]. » Ce mouvement d'ascension est l'inverse du mouvement de production des êtres qui se fait en trois temps, depuis l'origine où ils sont indistincts jusqu'à la fin où ils sont complètement distingués (διακεκριμένα), en passant par un intermédiaire où la distinction se fait. L'Un est donc le stade limite où tout ce qui sera distingué est présent, mais d'une façon encore indistincte. Le schème du devenir, c'est en somme le développement de ce qui est enveloppé, le développement étant

1. « Toutes choses sont dans l'Un, sous l'aspect de l'unité. » Damascius, *Dubitationes*. Vol. I, 4, 18; cf. 88, 2-6.
2. *Ibid.*, p. 106, 2.

lui-même conçu comme une sorte de détente où la division l'emporte peu à peu sur l'unité.

Un des grands mérites de l'œuvre de Damascius, c'est d'avoir cherché à montrer, avec plus de profondeur que les autres néoplatoniciens, comment cette thèse concernant l'Un ne pouvait avoir de sens que si nous approfondissions la nature de la connaissance. Il y a, en effet, dans la connaissance en général, le même principe de développement que dans toute réalité.

Il y a d'abord un état de la connaissance où tout est encore indistinct, enveloppé; la connaissance s'y confond avec ses objets, qui tous n'existent avec elle qu'à l'état d'unité parfaite. C'est la connaissance de type un[1]. Elle est suivie de la connaissance intellectuelle; à ce moment rien n'est encore à l'état de division; mais les choses ne sont pas dans l'état de confusion et d'unité complètes où elles étaient; elles sont unies, sans être unes; la solidarité a suivi l'unité. Puis vient la connaissance psychique; à ce stade les choses ne sont point divisées, mais elles sont en train de se diviser; l'âme est donc l'expression générale d'une division qui s'opère mais qui n'est pas faite.

Damascius, dans cette doctrine de la connaissance abandonnait en une certaine mesure la tradition plotinienne : c'est ce que prouve l'expression même de connaissance (γνῶσις) appliquée à l'Un. Par cette doctrine, en effet, il mettait sur la même ligne, quoique en maintenant la subordination hiérarchique, la connaissance de l'Un et les autres modes de connaissance. Tandis que Plotin voit, dans la direction de l'âme qui s'élève à l'Un, une direction inverse de celle de la connaissance, l'âme passant des essences positives qui se trouvent dans l'intelligence à la négation des essences, Damascius ne voit dans la connaissance de l'Un que la continuation et le terme d'un progrès de même sens.

Cela est de grande conséquence; si la seule différence qu'il y ait entre les diverses formes du réel n'est que dans la liaison plus ou moins étroite d'une multiplicité, il s'ensuit qu'il y a correspondance d'un stade à un autre; la connaissance psychique, par exemple, est bien encore en un certain sens la connaissance de l'Un. Seulement, dans les connaissances de type inférieur, nous « morcelons cette pensée[2] », et ce qui là-bas était dans une union intime ne peut plus

1. γνῶσις ἑνοειδής. Damascius, *Dubitationes*, vol. II, 44, 2.
2. Exactement : « nous nous divisons à l'égard de cet objet (l'Un), et ne pou-

nous apparaître ici que divisé en parties. Pour cette raison cette connaissance morcelée est une connaissance par analogie ou par image des formes supérieures du réel; en effet nous saisissons entre les différentes parties de cette connaissance des liens; et ces liens nous les formulons et nous les comprenons par analogie avec les relations qui existent dans le monde déjà morcelé qui nous est directement accessible; nous concevons par exemple au sein de l'Un une certaine liaison avec le tout, et nous la concevons à l'image d'une procession ou d'une production. En réalité il n'y a ni procession ni production dans l'Un qui, bien que tout, est absolument simple; mais nous ne pouvons concevoir cette unité parfaite de tout que par analogie avec des modes de liaison qui nous sont accessibles. Du moins cette analogie garde-t-elle une valeur, et l'homme n'est-il pas réduit à de pures négations.

Un bon exemple de ce procédé est la discussion qu'engage Damascius sur la thèse qui met à l'origine des choses, deux principes opposés l'un à l'autre, tel que le fini et l'infini, ou l'Un et le Multiple. Il fait effort pour démontrer que cette thèse repose sur une analogie qui ne répond pas au réel, mais qui est cependant justifiée parce qu'elle expose en quelque sorte comme multiple ce qui est lié indissolublement dans le réel. « Ces deux principes sont non seulement unis, mais, puisqu'ils existent avant l'Uni (c'est-à-dire le monde intelligible), ils sont tout à fait uns. En quel sens sont-ils donc deux? Non dans le sens du nombre deux, puisqu'il n'y a encore ni nombre, ni séparation; car il n'y a pas d'unité, ni d'un et de multiple. Nous usons cependant de ces dénominations, parce que nous n'en avons pas qui soient dignes de ces principes; nos pensées elles-mêmes n'en sont pas dignes; et de telles notions ne peuvent être saisies par nos pensées.... Il faut que notre intelligence couse l'une à l'autre ses propres pensées, pour, en se contractant, avoir quelque impression de ce qui est tout à fait ramassé. » Cette dernière phrase indique qu'il y a une certaine méthode à suivre dans cet « impressionisme[1] ». Et, en effet, l'auteur nous expose ainsi les règles de cette méthode : « Dire : *deux* principes, ou *un* principe, ce n'est pas les compter, mais les penser sous l'aspect du caractère propre appartenant au nombre deux ou au nombre un. En disant : un et

vant comprendre l'ensemble, nous en affirmons les divisions qui sont en nous » (p. 4, 18).

1. Damascius, *Dubitationes*, vol. I: p. 109, 7-15.

multiple, on entend par là une propriété mais non pas un nombre, ni un quantum, ni une réalité quantifiée, mais quelque chose qui est au delà de toutes notions[1]. » Aussi ne peut-on employer une seule notion pour amener l'esprit à l'impression de cette réalité supérieure; « car ces notions sont particulières, séparées; elles ne suffisent pas, et d'autres doivent être employées simultanément pour imaginer cette nature. Mais aucune d'elles n'atteint la vérité; et nous parlons de toutes à la fois pour forcer notre pensée à s'évader dans l'illimité et dans une sphère toujours plus vaste[2]. » Ainsi nous limitons les images l'une par l'autre, pour ne saisir de chacune que le trait qui leur est commun. La pensée remonte et descend continuellement des images à ce trait commun et de ce trait commun aux images. Damascius indique ainsi ces deux procédés. « Il faut prendre deux, non au sens de deux unités juxtaposées, mais au sens d'une dyade une », et cela nous amène à imaginer une unité où se compénètrent deux termes; mais ce n'est pas suffisant puisque « cette unité est une propriété particulière à la dyade; car chaque nombre possède une unité de ce genre. Il vaut donc mieux (et c'est là le second procédé) prendre l'unité commune à toutes ces unités (ces unités, c'est la propriété que possède chaque nombre d'être *un* nombre), et considérer cette unité sous l'aspect d'une dyade en tant qu'elle contient les choses sous le double aspect de l'unité de la division; ainsi on adaptera cette unité à la nature des deux principes. » A vrai dire ces procédés sont complémentaires; ce qui importe ici, c'est la direction et le sens des images plus que leur contenu : « Il faut aller de la double série des êtres à un sommet commun et gémellé, ou bien partir de l'ensemble des plérômes et des mondes en prenant cet ensemble comme une multiplicité (de termes hiérarchisés) et comme une unité, voir la subordination des uns aux autres, et remonter à la subordination totale des premiers principes. » En tout cas, il ne faut jamais perdre de vue que nous n'avons ainsi que des images; « il ne faut pas penser que des choses sont là-bas comme ici.... Les choses qui, dans la sphère des intelligibles, sont séparées les unes des autres, sont en train de se séparer dans la région moyenne (supérieure à l'intelligible); mais, au sommet, elles sont toutes ramassées dans l'unité[3]. »

1. Damascius, *Dubitationes*, vol. I; p. 109, 16-21.
2. *Ibid.*, p. 109, 21-25.
3. *Ibid.*, p. 109, 26-110, 19.

Ainsi il est clair que la tendance de Damascius, c'est de donner une signification positive, un contenu au principe radical des choses, à l'Un; il reprend une des thèses critiquées par Proclus, que l'Un est à sa façon un univers, un tout, mais un tout antérieur aux univers où les choses sont plus ou moins à l'état de dispersion et de morcellement; il transforme par là et les rapports de l'Un avec l'être, et notre mode de connaissance de l'Un. Ainsi le principe radical n'est plus, comme avec Plotin et Proclus, un néant d'essence; il est au contraire, quoique sous un aspect particulier, l'aspect de l'unité, identique à tout ce qu'il produit. Mais, dès lors, il ne répond plus qu'à l'une des exigences d'un principe radical; il n'explique pas vraiment les êtres, s'il contient déjà les êtres qu'il doit expliquer; et l'on ne peut en faire, à la rigueur, le premier terme du réel.

C'est ce second aspect de la pensée de Damascius que j'ai maintenant à considérer dans sa théorie de l'Ineffable (ou, selon une traduction plus exacte, ce qui ne peut être énoncé). Étudions de près les diverses catégories d'arguments qui l'amènent à poser ce terme au-dessus de l'Un. A partir du chapitre IX, il décrit différents procédés d'ascension qui permettent de remonter des choses dérivées à leur principe. Le premier procédé a pour principe que ce qui est sans besoin, est, par nature, antérieur à ce qui souffre d'un manque. Il montre d'abord comment ce principe nous conduit jusqu'à l'Un, et, arrivé à l'Un, il raisonne ainsi. Après avoir indiqué, suivant la doctrine de Plotin, que l'Un, grâce à sa simplicité, n'a besoin de rien, il ajoute, contrairement à cette doctrine : « tout appartient à l'Un..., puisqu'il est producteur de tout, qu'il est encore auparavant essence de tout, et que, pour cette raison, il a toutes les manières d'être ». Mais cette thèse le conduit à nier ce qu'il avait d'abord paru admettre : « Mais, si cela est vrai de l'Un, il aura alors besoin de ce qui est après lui... car le principe a besoin des choses qui viennent du principe, la cause des choses causées; si on l'appelle le Premier, c'est qu'il est le premier des termes ordonnés après lui en série. » Il y a, en cette nature, une sorte de cercle vicieux inévitable que Damascius a parfaitement vu : « En tant qu'il est seul, il est sans aucun besoin; et tant qu'il est sans besoin, il est premier principe et racine absolument stable de tous les principes, mais en tant qu'il est principe, cause première de tout, désiré par tout, on se le représente comme ayant besoin en quelque manière des choses par rapport auxquels il est; donc il a, si l'on peut dire, une trace dernière

de manque. » Ce raisonnement composé nie donc, dans le dernier conséquent ce qui avait été affirmé dans le premier antécédent. « En tant que l'un est sans besoin, il souffre d'un manque. » Dès lors il nous faut, suivant le principe de l'ascension « chercher quelque autre chose qui n'ait absolument aucun manque; si ce terme est tel, il n'est même pas vrai de dire qu'il est principe, et même pas de lui donner cet attribut qui avait pour nous la valeur la plus haute : ne pas souffrir d'un manque; car cette expression signifie qu'il est au-dessus des choses qui souffrent d'un manque, et séparé d'elles; mais nous ne voulons pas l'appeler le terme séparé de tout, mais ce qui n'est absolument pas pensé, ni énoncé[1] ».

Suivant une deuxième méthode, le mouvement d'ascension qui va du dérivé à l'origine part du principe suivant : L'acte est antérieur à la puissance. Après avoir montré que l'Un est, pour cette raison, antérieur à toutes choses, il conclut : « En tant que l'Un est posé, il est coordonné en quelque manière avec les choses qui sont posées d'ailleurs. » C'est cela qui permet de faire sur lui des énonciations; cependant il est loin, nous l'avons vu, d'être tout entier exprimable en formules : « Il y a en lui beaucoup d'ineffable, de non posé, d'incoordonné. Cette seconde série de caractères a plus de valeur que la première »; d'autre part, puisque ces deux séries sont contraires l'une à l'autre et que l'Un ne peut être en même temps les contraires, il faut que l'Un ne fasse qu'y participer, et qu'elles existent, avant le mélange, pures de leur contraire. « Il y a donc, avant l'Un, ce qui est complètement ineffable, non posé, non coordonné, inimaginable de toutes façons[2]. »

Ainsi l'ineffable est le terme nécessaire d'une dialectique qui s'inspire des deux principes classiques de l'idéalisme hellénique : la primauté de l'être qui se suffit à lui-même, la priorité de l'Acte sur la Puissance. Cet ineffable ne peut en aucune façon être confondu avec l'Un. Car l'Un est exprimable, sinon par affirmation ou négation, du moins par une pensée simple qui n'est ni la raison ni l'intelligence, mais la connaissance qui, sous sa forme complètement unifiée, s'approche de l'Un et devient union au lieu de connaissance. D'autre part, tandis que l'Un est posé comme tel et mis au rang des touts dont il est le sommet, l'Ineffable ne peut être posé ni entrer

1. Damascius, *Dubitationes*; vol. I, p. 25, 16-27, 1.
2. *Ibid.*, p. 38, 16-23.

dans la série des univers. Enfin, tandis que les notions communes, comme le principe de contradiction, s'appliquent même à l'Un, elles n'ont plus de sens pour l'Ineffable. Dira-t-on que l'Un, en tant qu'il est coordonné avec les choses, est un Un opposé au multiple, et que cet Un avec son opposé, le multiple, suppose, avant lui, une unité où cette opposition s'efface? et, en déterminant ainsi l'Un, suivant la méthode de Proclus, par la double négation des termes opposés, voudra-t-on l'identifier à l'Ineffable? Ce serait employer, dans la sphère de l'Un, des raisonnements qui n'ont de signification que dans le domaine des choses limitées; ce n'est, en effet, que par analogie qu'on introduit une opposition dans la sphère de l'Un [1].

L'Ineffable seul permet donc de sortir du cercle vicieux qui affirmait à la fois l'indépendance du principe et sa solidarité avec toutes les choses. Mais, pour être sorti de ce cercle, n'allons-nous pas tomber dans le gouffre du néant. Nous avons des preuves qu'il y avait, dans l'entourage de Damascius, des critiques qui voulaient sinon assimiler l'Ineffable au néant, au moins montrer qu'il y avait correspondance entre l'Ineffable, terme antérieur à tout, et le néant, dernier résidu de l'abstraction. Car, disaient-ils, le néant reçoit toutes les choses qui périssent, comme l'Ineffable les produit toutes. De plus le néant ne peut pas plus s'énoncer que l'Ineffable. D'ailleurs que pourrait-on imaginer en dehors de ce commencement et de cette fin? Car « l'être est toujours entouré par le non-être ». Donc tout vient de rien pour retourner à rien, d'un néant fécond pour retourner à un néant improductif [2].

Or Damascius, suivant en cela la logique de ses prédécesseurs, cherche encore à concilier la réalité de son principe avec son indétermination : sa pensée s'arrête, hésitante, devant le gouffre du néant. Parmi les arguments qu'il oppose à ses critiques, il en est un particulièrement caractéristique : « Le Premier, dit-il (entendant ici par premier l'Ineffable supérieur à l'Un), traverse toute chose, et c'est ainsi que l'Ineffable est en tout; mais si le Premier était le néant, le néant serait partout, et cela détruira le foyer des êtres, puisque le néant est à la fois en dehors des choses qui s'énoncent et de celles qui ne s'énoncent pas. » De plus admettre la correspondance du Premier au Néant, c'est hypostasier le néant au terme inférieur de la procession des êtres; « c'est donc dire que les choses les plus

1. Damascius, *Dubitationes*, vol. I; ch. IX, p. 39.
2. *Ibid.*, vol. II, ch. CCCCXLIV, p. 311, 38.

impossibles que l'on puisse imaginer, des mondes infinis, l'égalité de 1 000 avec 2 × 2, etc., proviendront de l'Un et du Bien. »

Ainsi la fonction productrice qu'il laisse à l'Ineffable force Damascius, après qu'il a affirmé son hétérogénéité complète avec l'être, à lui restituer encore une sorte d'homogénéité pour que l'être ne reste pas sans racine réelle. Il y a chez lui comme une sorte de balancement de la pensée entre ces deux extrêmes. Le grand mérite de Damascius, c'est d'avoir reconnu que ce balancement de la pensée était, dans un pareil problème, une attitude inévitable, que, décidément, la notion du terme premier n'est pas la notion de quelque chose de fixe et de stable, mais une notion qui nous échappe à mesure que nous nous efforçons de la saisir. Et nos efforts toujours renaissants et toujours suivis d'échec sont suffisants pour distinguer la notion de l'Ineffable de celle du néant; l'une et l'autre dépasse l'Un; mais relativement à l'Ineffable, il y a « un effort de l'âme qui le pose comme un, puis qui supprime en lui ce caractère, sa transcendance étant telle qu'elle n'offre aucune prise; dans le cas du néant, il n'y a pas un pareil effort, et le néant n'a même pas l'apparence de l'Un[1]. »

L'effort pour déterminer l'Ineffable et l'échec de cet effort se succèdent donc inévitablement et sans terme possible. Même en disant de lui qu'il est ineffable, qu'il n'est rien du tout, qu'il ne peut être compris par une formule, « il faut savoir que ce sont là des noms et des verbes de nos efforts; ces mots osent l'énoncer, mais ils restent dans les vestibules du sanctuaire; ils ne font rien savoir de lui, ils ne désignent que nos propres attitudes relativement à lui, nos difficultés et nos insuccès[2] ».

Ce qui a amené à l'Ineffable, c'est la dialectique à la recherche du principe radical, et cependant, arrivés au terme, « nous ne voulons en affirmer ni l'Être, ni l'Un, ni qu'il est principe de tout, ni qu'il est au delà de tout, ni quoi que ce soit[3]. » Son cas est-il donc le même que celui du néant (τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄν) dont nous ne pouvons rien énoncer? Oui, sans doute, au point de vue du contenu de l'idée, et « nous nous tournons de tous côtés sans le toucher par aucun point, parce qu'il n'est rien[4] »; non, si l'on considère que

1. Damascius, *Dubitationes*, vol. I, p. 311, 14.
2. *Ibid.*, p. 7, 1-8.
3. *Ibid.*, p. 10, 22.
4. *Ibid.*, p. 13, 21.

l'Ineffable et le néant sont chacun au terme de deux directions opposées, l'une qui va de l'inférieur au supérieur, l'autre du supérieur à l'inférieur.

D'autre part, en faire un terme ultime serait le coordonner avec l'inférieur; or nous pensons qu'il est sans coordination et séparé. Dira-t-on même qu'il est séparé? En aucune façon, « car ce qui est séparé est séparé de quelque chose, et non simplement séparé : il a un rapport à ce dont il est séparé, et il est en général coordonné avec lui dans quelque ordre antécédent ». L'on va donc nier qu'il est séparé; « mais la négation est un discours, et le nié est quelque chose; mais ce qui n'est rien n'est pas nié, puisqu'il n'est pas exprimable[1] ». Nous voilà donc encore renvoyés au néant absolu, car tout ce que nous disons convient au néant. Et l'esprit est condamné à parcourir indéfiniment ce cercle, cherchant à le distinguer du néant, en tant qu'il est le terme d'une direction opposée et ne pouvant maintenir cette distinction.

Mais, tout au moins, si l'Ineffable est principe, en quelque sens que ce soit, faudra-t-il que quelque chose vienne de lui aux choses que nous connaissons. Car toute chose participe à ce dont elle procède, et d'ailleurs « comment soupçonnerions-nous quelque chose de lui, s'il n'y avait en nous quelque trace de lui, et quelque effort vers lui ». De fait il y a en chaque terme de la procession quelque chose d'ineffable, c'est-à-dire que l'on ne peut énoncer par le discours, et les choses sont d'autant plus ineffables qu'elles sont plus rapprochées de l'origine ou du néant; si l'on prend la Raison comme centre, de part et d'autre de la raison soit vers l'intelligence, la vie et l'être, soit vers le sensible et la matière, il y a une part croissante d'ineffable. « Mais admettre ces suppositions, c'est admettre une procession dans l'ineffable et un ordre ineffable des choses qui procèdent de lui ;... et ainsi l'on placera dans l'ineffable un ordre de choses premières, moyennes et dernières, et en général on mèlera ce qui est énonçable à ce qui ne l'est pas. Mais si, comme nous le disions, il ne faut affirmer de l'ineffable ni le singulier ni le pluriel, il ne faut donc pas poser deux ineffables, celui qui est antérieur aux êtres multiples, et celui qui, participé par les êtres multiples, se divise avec eux; donc il n'est pas participé et ne communique rien de lui aux choses qui viennent de lui[2]. »

1. Damascius, *Dubitationes*, vol. 1, p. 15, 13 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 17, 13.

Ainsi la logique veut qu'on le rejette entièrement des choses. Il n'est pas vrai non plus de dire qu'il entoure toutes choses « à la façon d'une couronne ». Car il n'est ni en haut, ni en bas; il n'y a en lui ni premier ni dernier, car il ne procède pas; donc il n'est pas une couronne pour l'Univers, il ne contient pas tout; ce qui peut être énoncé, et même l'Un, n'est pas en dedans de lui.

L'on voit l'artifice : poser l'Ineffable comme principe, c'est le poser en relation avec les choses; mais le poser comme principe, c'est en même temps le poser comme absolu, et par conséquent en dehors de toute relation. La pensée est sans cesse ballottée de l'une à l'autre de ces deux conditions contradictoires; mais c'est ce mouvement lui-même qui constitue la notion que nous pouvons avoir de l'Ineffable[1].

V

Conclusion.

La recherche du principe radical des choses côtoie donc continuellement le « gouffre de l'absolu néant »; vainement la pensée s'efforce d'échapper à son vertige; elle y est toujours attirée à nouveau; et finalement, Damascius considère cette alternative d'attraction et de répulsion comme la seule position possible à l'égard du principe radical.

La raison de ces doctrines étranges, avec leurs élans et leurs retraits, leurs espoirs et leurs regrets, nous paraît être d'abord dans la nature spéciale de la spéculation néoplatonicienne. Elle est un

1. Le seul savant français qui ait compris l'intérêt philosophique des idées de Damascius, Pierre Duhem (car l'exposé de Vacherot dans son *Histoire de l'école d'Alexandrie* est d'une inexactitude et d'une négligence surprenantes) n'a pas manqué de noter des analogies, déjà sans doute aperçues de nos lecteurs, entre les vues de l'Alexandrin et celles de M. Bergson.

En effet la procession par une sorte de détente de l'Un, l'emploi d'images analogiques, l'usage de la notion de direction, le morcellement de la pensée humaine, le mouvement de pensées remplaçant la notion fixe et définie, tout cela a ses correspondants dans les doctrines bergsoniennes. Notons cependant, parmi d'autres, un détail qui a son importance et qui fera mieux comprendre, par opposition, le point de vue de Damascius. Il ne dit pas « nous morcelons le réel », mais d'une façon presque intraduisible en français : « Nous nous morcelons quant au réel » (μεριζόμεθα περὶ τὶ ὄν). La division n'est donc pas dans l'être mais en nous-même; c'est qu'elle ne provient pas, comme dans l'*Évolution créatrice*, d'une manipulation d'objets, nécessaire à nos fins pratiques, mais d'un morcellement intérieur de l'âme.

essai de compromis entre deux directions d'origine tout à fait différente et qui viennent confluer dans les esprits à l'époque hellénistique. D'une part l'intellectualisme grec admet, comme seul critère de la réalité, les caractères positifs susceptibles d'entrer comme éléments dans une définition; l'être c'est l'ensemble des « notes » positives qui déterminent ce que sont les choses ; donc il est entièrement pénétrable, je ne dirai pas même à l'esprit, mais au langage; il est capable d'être énoncé. Identifier ce qui est et ce qui peut être énoncé, c'est là son trait fondamental. Le non-être, c'est, pour un être donné, ce qui ne fait pas partie des notes positives par lesquelles on l'exprime. Encore ce non-être est-il, puisque ce qui ne détermine pas la nature d'un être est ce qui détermine la nature d'un autre être.

Les religions orientales apportaient au contraire au monde grec la notion d'une réalité suprême qui ne pouvait pas être l'objet du discours; l'attitude à l'égard de cette réalité est non pas celle du philosophe qui essaye de décrire et de comprendre, mais celle de l'homme religieux qui s'efforce de sympathiser et de s'identifier avec son Dieu. L'acte religieux se substitue à la connaissance.

Supposez maintenant, parmi ces hommes religieux, des penseurs attachés aux traditions de l'intellectualisme grec. Ils vont s'efforcer de prendre à l'égard des concepts religieux l'attitude philosophique. Tandis que ces concepts sont liés à une attitude pratique et religieuse, ils vont en faire des éléments de l'explication philosophique du monde. Mais, dès qu'ils les envisagent sous ce biais, ils vont s'efforcer de les faire rentrer dans la seule catégorie du réel qu'ils connaissent, dans la catégorie de ce qui peut être énoncé. En les désignant par les mots les plus abstraits possibles comme l'*Un*, ils tentent d'en faire simultanément les termes les plus élevés du monde intelligible (c'est-à-dire de l'univers des choses énonçables), et les êtres supérieurs qui nous commandent l'attitude religieuse.

L'idée du néant du premier principe, qui hante toujours leur pensée, n'est pour nous que le symbole de leur échec dans cette tentative. Les procédés ordinaires de l'intellectualisme grec échouent à vouloir exprimer les concepts nouveaux. Plotin qui, d'abord avait voulu faire de l'Un un objet pour l'intelligence, finit par le situer absolument en dehors du monde intelligible. Mais le situer en dehors du monde intelligible, c'est dire qu'il n'a aucune note positive et ne peut être énoncé. Dire qu'il ne peut être énoncé, c'est dire qu'il

n'est pas réel, qu'il est un pur néant. Ainsi la liaison intime de l'intellectualisme grec avec l'expression linguistique de la pensée se manifeste clairement jusque dans cette période avancée de l'antiquité. Habitués à identifier le réel et le pensable avec ce qui peut être dit, ils n'osent pas affirmer qu'il y a une réalité inintelligible, et, rencontrant cette réalité, ils en font un non-être.

Ils n'en ont pas moins trouvé l'opposition qu'il y a entre le réel profond et ce qui est exprimable par le langage. Toutes ces doctrines raffinées et subtiles jaillisent de leur étonnement devant cette découverte.

Il y a cependant autre chose, et leurs thèses sur le non-être du premier principe doivent être rapprochées de toutes les doctrines qui placent l'origine de l'être dans un état indistinct et non différencié. Nous ne pouvons qu'indiquer ici ces rapprochements. Les anciennes théories présocratiques sur le mélange primitif, les théories modernes de l'évolution, celle de Spencer sur le progrès par différenciation, celle de Taine sur la réduction des formes complexes à des formes plus simples devraient être rappelées ici. Mais ce serait surtout pour montrer des oppositions. Dans le néoplatonisme, la réalité véritable dépasse et enveloppe tous les êtres donnés ; ces êtres ne sont que des produits et non la réalité ultime. Le premier principe n'est donc pas l'état primitif du monde, le premier terme d'un progrès ; il n'est pas davantage le résidu de la réduction analytique ; il exprime une forme de réalité autre que celle du monde et sa forme éminente ; la richesse et la fécondité de son non-être s'oppose aux déterminations arrêtées et fixes auxquelles se réduit l'intelligence.

ÉMILE BRÉHIER.

L'ATTITUDE RELIGIEUSE DES JÉSUITES ET LES SOURCES DU PARI DE PASCAL

I

Tout l'esprit dans lequel l'*Apologie* de Pascal a été entreprise se résume, suivant M. Brunschvicg, dans la prière suivante : « Sur le miracle. Comme Dieu n'a pas rendu de famille plus heureuse, qu'il fasse aussi qu'il n'en trouve point de plus reconnaissante[1]. » De l'avis du même auteur, à qui nous devons non seulement la meilleure édition des *Provinciales* et des *Pensées*, mais l'étude la plus pénétrante et la plus complète de la philosophie pascalienne, c'est le miracle de la Sainte-Épine qui a décidé Pascal à commencer la rédaction d'un grand ouvrage dirigé non seulement contre les athées, mais contre les jésuites. « Le témoignage accordé immédiatement par Dieu à celui qui avait eu foi en lui, est la plus éclatante et la plus sensible preuve d'amour; cette preuve ne saurait demeurer stérile, elle doit entraîner chez celui qui la reçoit une œuvre de charité, et quelle œuvre de charité est supérieure à la conversion des incrédules? Or Dieu s'est prononcé, les libertins doivent être éclairés par cette décision, et entraînés. Il faut que le scandale du déchirement dans l'Église se tourne en édification et en sanctification. Tel sera l'objet du grand ouvrage contre les athées auquel Pascal va travailler « par ordre de la Providence », suivant l'expression de Marguerite Périer. C'est au miracle de la Sainte-Épine qu'il convient de rapporter l'origine de l'*Apologie*, et c'est ce qui en explique toute la portée théologique[2]. »

Dès lors la polémique des *Provinciales* devait nécessairement se continuer dans les *Pensées*. « Le miracle, qui est la justification par excellence, puisqu'il manifeste Dieu, vérifie la doctrine chrétienne,

1. Léon Brunschvicg, *Pascal, Pensées et Opuscules*, édition minor, Introduction, p. 285; *Pensées*, fragment 856, p. 727.
2. *O. c.*, Introduction, p. 256.

telle qu'elle est conçue par le jansénisme, et telle qu'elle devait être exposée par Pascal. Mais en même temps elle condamne et la politique autocratique et la morale probabiliste que les Jésuites avaient introduites dans l'Église[1]. » Ecoutons Pascal lui-même : « Les miracles ne servent pas à convertir, mais à condamner.... Les miracles discernent aux choses douteuses : entre les peuples juif et païen, juif et chrétien, catholique, hérétique, *calomniés*, *calomniateurs*, entre les deux croix.... Il est impossible, par le devoir de Dieu, qu'un homme cachant sa mauvaise doctrine, et n'en faisant apparaître qu'une bonne, et se disant conforme à Dieu et à l'Église, fasse des miracles pour couler insensiblement une doctrine fausse et subtile : cela ne se peut. Et encore moins que Dieu, qui connaît les cœurs, fasse des miracles en faveur d'un tel.... La dureté des Jésuites surpasse donc celle des Juifs, puisqu'ils ne refusaient de croire Jésus-Christ innocent que parce qu'ils doutaient si ses miracles étaient de Dieu. Au lieu que les Jésuites, ne pouvant douter que les miracles de Port-Royal ne soient de Dieu, ils ne laissent pas de douter encore de l'innocence de cette maison[2]. »

Le ton de ces fragments, et le contenu de plusieurs autres, que nous aurons à examiner, ne laissent donc aucun doute sur les intentions de Pascal : le but de l'*Apologie* est assurément de convaincre les incrédules de la vérité de la religion, ou mieux de préparer leurs esprits et leurs cœurs à recevoir la grâce, l' « inspiration » divine, indispensable « moyen de croire », mais il est aussi, ne l'oublions pas, de restituer, pour eux et au profit de tous les fidèles, contre le catholicisme des Jésuites, jugé immoral et dangereux, la pureté de la foi et du sentiment chrétien. L'allusion à cette corruption de la religion du Christ est du reste transparente dans ces paroles par lesquelles Étienne Périer entend faire comprendre au lecteur de l'*Apologie* combien le dessein de l'auteur était « plus ample et plus étendu qu'on ne se l'imagine » : « Le grand amour et l'estime singulière qu'il avait pour la religion, faisait que non seulement il ne pouvait souffrir qu'on la voulût détruire et anéantir tout à fait, mais même qu'on la blessât, et qu'on la corrompît en la moindre chose. De sorte qu'il voulait déclarer la guerre à tous ceux qui en attaquent la vérité ou la sainteté, c'est-à-dire non seulement aux athées, aux

1. *O. c., l. c.*, p. 286.
2. *Pascal, Pensées*, Brunschvicg, éd. minor, fr. 825, p. 709; fr. 841, p. 716; — fr. 843, p. 721; — fr. 853, p. 726 et 727.

infidèles et aux hérétiques, qui refusent de soumettre les fausses lumières de leur raison à la foi, et de reconnaître les vérités qu'elle nous enseigne, mais même aux chrétiens et aux catholiques qui, étant dans le corps de la véritable Église, ne vivent pas néamoins selon la pureté des maximes de l'Évangile, qui nous y sont proposées comme le modèle sur lequel nous devons nous régler et conformer toutes nos actions [1]. »

Ces remarques pourraient suffire pour démontrer que l'apologétique de Pascal devait nécessairement dans les *Pensées* heurter de front l'apologétique des Jésuites, et opposer à leurs procédés les plus familiers d'argumentation contre les libertins, de nouvelles méthodes, pénétrées du plus pur esprit janséniste et mystique. — Mais cette opposition s'explique par une raison historique plus générale et plus profonde : ce n'est pas seulement l'originale philosophie exposée dans les *Pensées*, c'est peut-être tout le mouvement religieux du jansénisme, envisagé en tant que doctrine théologique et en tant que forme nouvelle du sentiment religieux, qui se constitue, — comme une réaction puissante de l'esprit chrétien, — pour répondre aux besoins nouveaux créés à la fois par la menace grandissante de la libre pensée et par les dangereuses concessions des Jésuites à la philosophie et à la raison naturelle.

Dans son ouvrage sur *Pascal et son temps*, M. Fortunat Strowski a admirablement montré l'intérêt historique que présente la doctrine janséniste, lorsque au lieu de l'envisager simplement comme une construction théologique, analogue à cet égard aux systèmes contraires, tels que le molinisme et le thomisme, on y voit plutôt une vigoureuse protestation contre le mouvement stoïcien et libertin qui en France, pendant les quarante premières années du XVII° siècle, conduisait tant d'esprits, soit à retrancher du dogme et de la morale les éléments les plus spécifiquement chrétiens et surnaturels, soit à introduire dans les principes de la théologie et de la vie religieuse et dans leurs applications, tous les relâchements de rigueur et tous les accommodements nécessaires pour mieux les adapter aux exigences nouvelles de la science, de la vie mondaine, et de l'humanisme littéraire et philosophique. La chaleur ou l'âpreté de la passion, qui ne réussit pas, sauf l'exception des *Provinciales*, à animer les interminables et par trop byzantines discussions sur la grâce

1. *Pensées*, éd. cit., Préface de Port-Royal, p. 314.

efficace, mais qui en revanche ne cesse de dresser les uns contre les autres, pendant de longues années, les partisans des deux systèmes en conflit, s'explique ainsi par l'importance suprême de l'enjeu que tous croient être celui de la lutte : il s'agit de savoir si, même au prix de croyances désespérantes qui interdiront peut-être à la plupart des fidèles l'accès à la vie parfaite, la doctrine et la vie chrétienne maintiendront, contre les orgueilleux empiétements de la raison et des lumières profanes, leur caractère exclusivement surnaturel, ou si au contraire le christianisme, même au risque, — contre lequel il devra se prémunir, — de livrer la place aux partisans de la religion naturelle, s'efforcera, suivant la tradition de l'Église catholique, de trouver ou mieux de maintenir une sorte d'équilibre ou de *modus vivendi* entre la foi et la raison, la nature et la grâce, l'action divine et la liberté, la morale et les mœurs.

Or, si Jansénius, Saint-Cyran, Antoine Arnauld et les solitaires de Port-Royal se préoccupent davantage du danger que le molinisme et l'énervement du dogme et de la morale par les Jésuites font courir à la pureté de l'esprit chrétien, Pascal, lui, nous entendons le Pascal des *Pensées*, entend bien parer en même temps, et par les mêmes armes, aux deux menaces qui lui semblent se dresser contre la religion : il doit combattre des libertins, ou mieux les convertir; il doit confondre les Jésuites, ou mieux leur fournir la preuve que la doctrine philosophique impliquée dans le jansénisme est infiniment plus apte que leur scolastique accommodante et inconsistante à persuader les incrédules, à les ramener dans la voie de la piété et du salut, à préparer leurs esprits à recevoir la vraie foi. Voilà certes pour cette doctrine une épreuve redoutable et une gageure difficile à tenir : alors que dans la lutte contre l'athéisme et la libre pensée, les représentants les plus autorisés du catholicisme ressentent plus que jamais le besoin de s'appuyer sur la raison naturelle, qui est la seule autorité reconnue par les libertins, il s'agit au contraire, pour Pascal et pour le jansénisme, de ruiner cette autorité dans leurs esprits, et de leur ouvrir d'autres voies par lesquelles, avec le secours de Dieu, ils puissent pénétrer d'emblée au cœur même de la vie religieuse surnaturelle.

Dès lors la signification de l'apologétique pascalienne et par suite celle du fameux argument du pari, qui occupe dans cette apologétique une place si importante, ne saurait être dégagée dans toute sa plénitude, qu'à condition de la déterminer par opposition aux

deux mouvements d'idées contre lesquels elle se proposait de réagir : ennemie de l'orgueil libertin, elle n'est pas moins hostile à toute tentative d'ajuster les dogmes et la morale au niveau de la raison, ou de les concilier avec les exigences profanes de la pensée scientifique et de la vie en société. Quelle était donc, pendant les quarante premières années du XVIIe siècle, la philosophie favorite de l'incrédulité, — quand elle en avait une, — et par quelle argumentation les apologistes du temps s'efforçaient-ils d'en détruire le crédit? Telles sont les questions que nous devons maintenant nous poser.

II

S'il était permis de ramener à une seule cause, désignée par un mot unique, les diverses influences intellectuelles qui avec le concours de plusieurs facteurs sociaux, religieux et politiques, ont déterminé en France, pendant la première moitié du XVIIe siècle et notamment sous le règne de Louis XIII, la formation d'un puissant courant d'irréligion et de libre pensée, c'est à l'humanisme, d'abord littéraire, puis philosophique, du XVe et du XVIe siècle, que nous en attribuerions la responsabilité [1]. L'humanisme, en effet, était autre chose qu'un goût renouvelé pour l'art, la littérature, les langues et la pensée de l'antiquité. Il était peut-être avant tout, tantôt pleinement conscient et franchement exprimé, tantôt latent, et presque inconscient, à la manière d'un instinct, le sentiment, ou la conviction intime suivant laquelle l'homme, envisagé en tant qu'homme, dans l'excellence de sa nature et de la perfection que, par ses seules forces, il est capable d'atteindre, est pour lui-même une fin morale suffisante, abstraction faite de tous les biens, avantages ou vertus

1. Nous ne pouvons songer dans cet article à justifier, en les illustrant de faits et de textes, toutes nos affirmations relatives à Marsile Ficin, Pomponace, Guillaume Postel, Giordano Bruno, Campanella, lord Herbert de Cherbury, etc., non plus que les brèves appréciations que nous portons sur l'humanisme, la philosophie italienne de la Renaissance, et les doctrines de religion naturelle. A l'étude de tout ce courant de pensée, du déisme et du panthéisme notamment qui se développaient en Italie et même en France à la fin du XVIe siècle, et à l'influence que ces conceptions ont exercée sur le sentiment religieux, nous avons consacré un ouvrage que nous espérons publier prochainement sous le titre : *Campanella et le bilan de la philosophie de la Renaissance.* — Mention particulière y sera faite des rapports des doctrines de religion naturelle avec le mouvement de la Réforme et le mouvement scientifique, ainsi que de leur infiltration ultérieure dans le cartésianisme, le spinozisme et le leibnitzianisme.

surnaturelles dont l'acquisition lui est proposée comme un idéal suprême par les religions révélées.

Comment était né ce sentiment qui inspire, souvent à leur insu, les pensées, les démarches et les œuvres des écrivains, des poètes et des philosophes les plus marquants du xve et du xvie siècle italien et français? Il n'est pas trop difficile de s'en rendre compte quand on réfléchit à la prodigieuse floraison de créations artistiques, littéraires et intellectuelles qui avait succédé en Italie, en France, en Allemagne même, à la découverte des chefs-d'œuvre de l'antiquité, à une époque où la multiplicité des voyages et des inventions techniques, l'accroissement de la richesse et du savoir, tant scientifique qu'historique, la formation au sein de la chrétienté des nationalités distinctes de plus en plus conscientes de leur personnalité propre, et enfin la laïcisation de la politique contribuaient de plus en plus à éloigner la civilisation de l'Europe occidentale des formes qu'elle avait revêtues, et par suite des habitudes, des mœurs, et de l'idéal qui avaient fait sa grandeur ou sa faiblesse pendant toute la durée du moyen âge. Une morale sans au-delà mystique, des héros enflammés du seul amour de la gloire ou de la patrie, des sages ou des philosophes pratiquant sans espoir d'une récompense future les vertus les plus désintéressées, égales à celles que l'histoire et la légende avaient attribuées depuis aux saints, aux martyrs et aux penseurs du christianisme, une civilisation florissante, se développant en dehors de la religion et de l'Église, et s'affirmant, tant dans la politique que dans l'art, la philosophie et les lettres, infiniment supérieure par la beauté, la solidité et l'harmonie de ses créations, à tout ce que l'on connaissait du moyen âge chrétien, tel était le spectacle qui s'offrait aux yeux éblouis des hommes de la Renaissance. On eût dit une révélation nouvelle, mais une révélation exempte de mystère et de surnaturel.

Quels pouvaient en être les effets, en un temps où les abus de l'Église avaient suscité le mouvement de protestation de la Réforme, et plus tard, lorsque les violences des guerres de religion allaient ruiner dans beaucoup d'esprits le prestige et le crédit des deux confessions opposées, c'est ce qu'il eût été facile de prévoir dès le début du xvie siècle, si d'une part l'alliance momentanée de l'humanisme et du protestantisme naissant, alliance à trop d'égards précaire et paradoxale, et d'autre part les efforts de Léon X, correspondant d'Érasme, pour capter en faveur du catholicisme le courant nouveau

de pensée païenne et de sympathie admirative pour la civilisation de l'antiquité [1], n'avaient pas engendré dans l'esprit des représentants autorisés des deux Églises, mainte illusion sur la force de résistance de l'édifice chrétien aux attaques qui sourdement et de toutes parts en minaient les fondements[2].

Le pire est que dans le dernier quart du XVIe siècle, l'ennemi était non seulement sous les murs de la place, mais dans la place même. Lorsque Pomponace expose le premier, d'après un Aristote et un Platon expurgés de tout mysticisme, l'éthique émancipée de tout dogme qui convient à l'être humain dès qu'il a pris conscience de sa valeur propre, lorsque sur un ton tranquille et, semble-t-il, sans déchirement intérieur, il établit que cette morale, et la négation de l'immortalité de l'âme dont elle est solidaire, sont des vérités conformes à la raison naturelle, encore que contraires à la foi, et découlent, comme des conséquences nécessaires, de la doctrine du Stagirite, identique, de l'aveu même de l'Église, aux enseignements de la raison, il crée assurément pour la croyance chrétienne un danger des plus sérieux, mais au moins, dans ce cas-là, la menace était directe, visible à tous, et les moyens pour l'écarter ne manquaient pas. Au contraire, lorsqu'une multitude d'esprits d'élite, écrivains, artistes, érudits, hommes d'action, substituent dans leur conduite pratique ou dans leurs théories morales des motifs tout laïques et tout profanes aux raisons chrétiennes de bien agir, lorsqu'un Rabelais par exemple choisit l'honneur pour règle des Thélémites et propose comme idéal d'existence l'expansion joyeuse et libre de toutes les belles inclinations naturelles ; lorsqu'un Du Vair s'efforce de faire passer tout le stoïcisme dans la morale chrétienne ; lorsqu'un Montaigne, qui se dit chrétien et catholique, et qui est bientôt imité, — on sait avec quel succès dans le recrutement des prosélytes, — par le « théologal » Pierre Charron, auteur de la *Sagesse*, proteste contre la morale servile liée à l'idée des peines et des récompenses de la vie future[3], affirme sa préférence pour la

1. ur ce point, voir Imbart de la Tour : *Les Origines de la Réforme*, t. II : L'Église catholique, la crise et la renaissance, Paris, Hachette, 1909; livre IV, Léon X et la renaissance religieuse, p. 563; livre III, chap. I, p. 336; et tout le chapitre III, p. 396-441 : L'humanisme chrétien.

2. « Jamais on n'a péché plus dangereusement contre la religion. Ce n'est plus le toit ni les défenses que l'on bat; on attaque le pied de la muraille, on mine les fondements, on veut faire sauter tout l'édifice. » *De l'Immortalité de l'Ame*, par Silhon, Paris, Billaine, 1634, p. 66.

3. Montaigne, *Essais*, livre III, chap. XII : De la physionomie : « Diray-je cecy

vertu « née en nous de ses propres racines, par la semence de la raison universelle empreinte en tout homme non desnaturé », choisit enfin pour ses exercices de préparation à la mort non pas la lecture de l'*Imitation* ou de l'*Évangile*, mais la libre et laïque méditation des pensées d'Épictète, de Marc-Aurèle, ou de Lucrèce lui-même[1], c'est à l'intérieur même de l'Église et parfois dans des consciences sincèrement religieuses que l'esprit chrétien semble avoir perdu toute sa sève, toute sa vigueur, toute sa fécondité psychologique et pratique. Affaibli, énervé, il cède la place à d'autres guides spirituels. L'idée de la déchéance et de l'impuissance de l'homme depuis la faute d'Adam, le sentiment du péché, de la corruption de la chair, du mal inhérent à toute la vie temporelle, n'a pu tenir devant l'extraordinaire résurrection de la beauté, du savoir, de la richesse et de la gloire antiques, et devant la nouvelle et éclatante affirmation de la puissance créatrice de l'esprit humain dans tous les domaines de la civilisation.

C'est pourquoi à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle, malgré le triomphe de la réaction catholique inspirée par les directions du Concile de Trente, — triomphe qui ressemble trop parfois à une victoire politique du principe d'ordre, d'autorité et de discipline plutôt qu'à une renaissance véritable du sentiment religieux, — le problème de la lutte contre le libertinage et par là même celui de l'apologétique chrétienne, se posait avec plus de gravité encore que du vivant de Pomponace et de ses disciples immédiats. Pendant que le catholicisme et le protestantisme employaient toutes leurs forces à se combattre mutuellement et à s'entre-déchirer, la libre pensée italienne et française avait fait du chemin. Recrutant partout des partisans de plus en plus nombreux, comme Vanini, brûlé en 1619, Théophile jugé en 1623, ou comme Des Barreaux et tant d'autres

en passant? que je vois tenir en plus de prix qu'elle ne vaut, qui est seule quasi en usage parmi nous, certaine image de preud'hommie scholastique, serve des préceptes, contraincte soubs l'espérance et la crainte. Je l'ayme telle que les loix et religions non facent, mais parfacent et auctorisent; qui se sente de quoy se soubstenir sans ayde, née en nous de ses propres racines, par la semence de la raison universelle empreinte en tout homme non desnaturé. Cette raison, qui redresse Socrates de son vicieux ply, le rend obéissant aux hommes et aux dieux qui commandent en sa ville, courageux en la mort, non parce que son âme est immortelle, mais parce qu'il est mortel. » — Sur Charron, voir Fortunat Strowski, *Pascal et son temps*, Paris, Plon et Nourrit, t. I, 1909, 4e édition, chap. III, p. 166-210.

1. Voir Fortunat Strowski, *Montaigne*, Paris, Alcan, 1906, p. 109 et suiv.; et F. Strowski, *Saint François de Sales*, Paris, Plon et Nourrit, 1898, p. 42.

qui, avec moins de sérieux philosophique que leurs maîtres, emboîtaient néanmoins le pas aux philosophes de l'école de Padoue, à Pomponace, Simone Porzio et Cremonini, elle devenait chaque jour plus hardie dans ses négations du miracle de l'immortalité de l'âme, et de Dieu lui-même[1]. Surtout, et c'est là le point sur lequel il importe de s'arrêter si l'on veut comprendre l'apparition du jansénisme et le caractère fidéiste de l'apologétique pascalienne, cette libre pensée remportait un succès moral bien plus considérable encore que le précédent : elle réussissait à introduire les idées qu'elle défendait au sein même de doctrines, non officielles assurément, non plus qu'approuvées toujours par l'autorité ecclésiastique, mais qui se prétendaient religieuses, orthodoxes même, qui gagnaient dans l'Église une élite d'esprits, et dont la rapidité de propagation et la parenté avec la philosophie des libertins pouvaient inquiéter à bon droit les fidèles soucieux de maintenir non pas seulement l'intégrité du dogme, mais la pureté du sentiment chrétien. Un mot suffit pour résumer la tendance commune à toutes ces doctrines : sous couleur parfois d'apologétique catholique, elles conduisaient tout droit au déisme. L'oubli ou la négation du péché originel, l'affirmation de la bonté de la nature, — la seule qui résiste au doute sceptique de Montaigne, — une hostilité souvent violente contre la morale ascétique, et en outre, ici à peine consciente, ou exposée sous une forme voilée, ailleurs franchement avouée et étalée, la conviction que la raison suffit à la conduite de la vie et à la solution même du problème religieux, tranché par la substitution plus ou moins radicale de la religion naturelle à tous les dogmes révélés, tels sont les caractères communs aux doctrines de Jean Bodin, de Pierre Charron, Thomas Campanella et lord Herbert de Cherbury, si différentes qu'elles soient en apparence, notamment par le degré de hardiesse.

Avec ces quatre penseurs, nous voilà loin déjà des tentatives timides de conciliation de la nouvelle culture avec le sentiment chrétien qui avaient été ébauchées à la fin du XVe siècle par un Marsile Ficin et un Pic de la Mirandole, au XVIe siècle par Guillaume

1. Sur tout ce mouvement libertin, voir Fortunat Strowski, *Pascal et son temps*, t. I, Paris, Plon et Nourrit, 1909; p. 126-249; — A. Espinas : « Le point de départ de Descartes » et « Descartes de seize à vingt-neuf ans », *Revue politique et littéraire* (*Revue bleue*), mars 1906, p. 257-261 et 293-298, mars 1907, p. 353-356 et 389-392; — Ch. Adam, *Descartes, sa vie et ses œuvres*, étude historique, t. XII, des *Œuvres de Descartes*, édition Adam et Tannery.

Postel, et qui toutes, reprenant une idée déjà familière à la pensée du moyen âge, se fondaient sur la conception historiquement absurde et chimérique, mais moralement respectable, d'une révélation unique et d'une grâce accordée par Dieu, même aux païens, dans toutes les religions, identiques les unes aux autres dans la partie essentielle, originelle et fondamentale de leurs mythes et de leurs mystères. La religion que l'on considère comme supérieure à toutes les confessions particulières, c'est maintenant, que l'on continue ou non à l'appeler chrétienne ou catholique, la religion naturelle, le Credo des notions communes. De ce Credo que Jean Bodin avait précisé depuis quelques années dans son « *Colloquium Heptaplomeres* », qu'alors il n'avait pas osé publier[1], Campanella et lord Herbert de Cherbury n'hésitent pas à fixer le contenu purement rationnel et naturel et à le proposer en lieu et place des dogmes catholiques et protestants, le premier (qui était le maître), en recouvrant sa doctrine d'un masque, facile à percer, de théologie chrétienne, le second (qui était le disciple), en assumant ouvertement. carrément, la responsabilité de l'entreprise[2]. Chez tous les deux, la grâce, qui est le surnaturel par excellence dont ils n'osent pas se débarrasser tout à fait, est présentée comme une superfétation assez gênante. Chez Pierre Charron, elle n'est, avec la foi révélée, que le couronnement de « la prudhommie », vertu vraiment supérieure à la piété religieuse proprement dite, parce que, contrairement à celle-ci, elle est naturelle à l'homme, parce qu'il en a le mérite, parce qu'il l'acquiert par le seul pouvoir de sa raison et de sa volonté[3].

Maintenant, pour écarter cette menace d'une destruction totale de la foi et du sentiment religieux, que peuvent l'Église et la scolastique officielle, au temps où se propagent partout les écrits de lord

1. Il l'avait rédigé en 1593; — voir la traduction partielle publiée par M. R Chauviré, Paris, Champion, Larose et Tenin, 1914, et l'analyse de l'ouvrage dans la thèse du même auteur : *Jean Bodin auteur de la République*, Paris, Champion, 1914; livre II, chap. III, p. 142-166.

2. Sur Herbert de Cherbury, voir l'ouvrage de Ch. de Rémusat : *Lord Herberl de Cherbury, sa vie et ses œuvres*, Paris, Didier et Cie, 1874. — Le *De Veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*, fut publié à Paris, en 1624. Une nouvelle édition de l'ouvrage parut à Londres en 1633, puis une traduction française à Paris, en 1639, l'année même de la mort de Campanella.

3. Voir *La Sagesse*, de Charron, édition de 1623, Rouen, Jean Berthelin, livre II, chap. III, p. 350-368-376, et surtout chap. V, p. 398 et 402. La première édition est de 1601.

Herbert de Cherbury et de Campanella, où se répand l'astronomie de Galilée, où les disciples de Charron et de Giordano Bruno sont devenus libertins, où Descartes publie le *Discours de la Méthode*, tandis que Pascal s'initie à la nouvelle culture scientifique et que Cornélius Jansénius, évêque d'Ypres, prépare son fameux *Augustinus*? — L'Église, qui ne s'est pas contentée d'envoyer au bûcher Giordano Bruno (1600) et Vanini (1619), d'emprisonner et de torturer Campanella (1599 et années suivantes), d'obtenir du Parlement de Paris un arrêt, rendu en 1624, prohibant sous peine de mort toute innovation en physique, mais qui en outre a commis la faute d'interdire le libre enseignement du système du monde de Copernic (1616) et de condamner Galilée (1633) à abjurer des croyances relatives à des propositions de pure science théorique, est par là même en train de perdre définitivement aux yeux des incrédules, des hérétiques et de bien des catholiques, tous les droits qu'elle pouvait avoir d'invoquer en faveur de ses dogmes leur conformité à la raison naturelle. Et pourtant, enchaînée aux méthodes traditionnelles de la scolastique, elle ne semble pas concevoir une autre apologétique que l'apologétique rationaliste, et l'infrastructure philosophique de sa théologie est toujours constituée par la physique d'Aristote, en sorte qu'elle place les défenseurs de ses doctrines dans une situation paradoxale et des plus périlleuses : pour faire voir que la raison est de son côté, ils doivent s'imposer la besogne ingrate et la tâche à vrai dire irréalisable de réfuter par la raison les nouvelles conceptions de physique et d'astronomie, qui pourtant ont subi l'épreuve de l'expérience et du calcul. Comme ils échouent dans cette tâche, l'Église se résout à user de son autorité pour imposer une science périmée, et cela au moment même où ses théologiens, fidèles aux habitudes de l'École, continuent à faire usage du raisonnement pour établir contre les libertins ou les hérétiques des propositions de pure religion. — Une science s'appuyant sur l'autorité, et invoquant la révélation, une théologie au contraire qui prétendait se fonder sur la raison, tel était donc le dangereux paradoxe qui allait étonner et scandaliser Pascal dès 1647[1], après avoir quelques années auparavant suscité les protestations de Jansénius[2].

1. C'est la date à laquelle Pascal, étant à Rouen, dénonce la doctrine optimiste et déiste du frère Saint-Ange sur « l'alliance de la foi et du raisonnement ».
2. L'*Augustinus* avait paru en 1640.

Quoi d'étonnant à ce que, suivant l'exemple de ce maître, il se soit efforcé de chercher en dehors des traditions de la scolastique les principes fondamentaux de son apologie du christianisme?

III

Que les conceptions théologiques des jansénistes, comme aussi les conceptions opposées des Jésuites se soient formées ou développées pendant la première moitié du XVIIe siècle pour résoudre les problèmes posés par la situation religieuse que l'humanisme, les progrès des doctrines de religion naturelle, et les conflits entre la science nouvelle et la scolastique avaient contribué ensemble à créer, c'est ce que tous les meilleurs historiens de Pascal, et notamment M. Brunschvicg et M. Fortunat Strowski ont déjà amplement prouvé. Nous nous contenterons de rappeler ici quelques faits caractéristiques et quelques idées essentielles.

Dans l'*Augustinus*, Jansénius rend la philosophie tout entière responsable de l'hérésie de Pélage, et de toutes les opinions soutenues par les ennemis de la grâce[1]. Or, lorsqu'il écrit que, « de même qu'elle est la mère des hérésies, la philosophie, appliquée à la définition des mystères divins, est la mère des erreurs », ne songe-t-il pas à faire retomber non pas seulement sur les libres doctrines d'un Giordano Bruno, d'un Campanella et d'un Pomponace, mais sur la scolastique même, surtout interprétée par les Jésuites, la responsabilité de ce glissement vers le déisme et vers la religion naturelle qu'il constate avec douleur dans la pensée religieuse de son temps? Pourtant, c'est contre les stoïciens, inspirateurs d'Origène, et par lui de Pélage et des molinistes, qu'il se montre particulièrement violent; mais à travers les stoïciens, ne vise-t-il pas aussi les néo-stoïciens du XVIe et du XVIIe siècle? « M. d'Ypres n'a dans sa bouche que le nom de Pélage, mais ces Pélagiens sont visiblement les néo-stoïciens ses contemporains[2] ». Quant à Arnauld (M. Strowski l'a remarqué), il ne se contente pas dans son *Apologie pour Jansénius* et dans son *Apologie pour les Saints Pères*, de s'attaquer d'une

1. Sur ce point, voir les remarques de M. Brunschvicg, dans *Pascal, Pensées* et *Opuscules*, éd. minor, p. 49 et suiv.
2. Fortunat Strowski, *o. c.*, t. I, p. 279.

manière indirecte seulement aux morales d'origines antiques et aux conceptions de religion naturelle qui s'épanouissent en Italie, en France et en Angleterre, pendant les quarante premières années du XVIIe siècle. Dans ces écrits, « Arnauld dit leur fait aux gens qui vivent comme tout le monde, qui meurent comme Balzac, qui pensent comme Du Vair, qui raisonnent comme Corneille ou comme Descartes; il indique d'une façon explicite que s'il ne veut pas de la grâce suffisante, c'est pour les conséquences pratiques, actuelles, qu'on en tire. Il est impossible de s'y méprendre. Le jansénisme est peut-être à l'origine une construction théologique, mais c'est moins la lutte des disciples de saint Augustin contre les disciples de Molina que ce n'est la réaction, peut-être inévitable, à coup sûr excessive, contre le mouvement qui entraîne le catholicisme [1] ».

Sur l'origine de ce mouvement et la signification de cette réaction, le fait qui projette la clarté la plus vive est peut-être la dialectique passionnée dépensée par les deux partis, dès le début de l'apparition du jansénisme, à disputer de la vertu des païens. Oiseuse en apparence, la question était en réalité vitale, comme l'a justement noté l'auteur de *Pascal et son temps*, et la lutte d'opinions engagée à ce sujet mettait ouvertement aux prises les deux esprits opposés qui se combattaient depuis la Réforme au sein de la société chrétienne : l'esprit de la Renaissance et l'esprit du christanisme. — Soutenir, en effet, que sans le secours de la grâce, ou avec le secours d'une grâce antérieure à la Rédemption, les sages du paganisme avaient pu accéder à la vertu véritable, échapper à la damnation éternelle, ou même conquérir des mérites pour le ciel, c'était en vérité, d'une manière indirecte, affirmer l'inutilité de la Croix et du Médiateur, de la grâce et de la foi, de la révélation et des sacrements; bien plus, c'était égaler au christianisme toutes les religions conformes à la raison, et suggérer invinciblement à l'esprit des croyants l'idée que la profession déiste était suffisante au salut. Or cette attitude religieuse, en harmonie avec les tendances essentielles de l'humanisme, et qui avait été notamment celle d'Érasme, avait eu à l'origine pour cause déterminante l'admiration enthousiaste que toutes les formes de la civilisation antique, et aussi la nouvelle culture littéraire, artistique et morale du XVe et du XVIe siècle, avaient provoquée dans les esprits. Réagir contre elle,

1. *O. c.*, p. 280.

c'était donc, dans une certaine mesure, condamner cette civilisation, et affirmer à nouveau la vanité des œuvres que l'homme peut accomplir en dehors de la religion et sans le secours de la grâce et de la foi.

De là l'ampleur prise par le conflit. Campanella, dans tous ses ouvrages, et particulièrement dans l'*Atheismus triumphatus* (1631 et 1636), accorde le salut éternel aux païens et aux hommes de toutes les religions qui ont pratiqué avec sincérité et persévérance les vertus morales et rendu à Dieu, de cœur et d'esprit, le culte naturel d'adoration qui lui est dû [1]. Lord Herbert de Cherbury défend la même thèse, et il découvre dans les idées religieuses de l'antiquité les cinq vérités ou préceptes indispensables à la religion naturelle, et dont l'adoption et l'application suffisent selon lui au salut [2]. M. Le Moine, professeur de théologie à la Sorbonne, soutient que tous les hommes, y compris les païens, ont reçu de la Providence un secours, appelé « grâce de prière », qui leur permet de devenir justes, pourvu qu'ils prient Dieu et mènent une conduite vertueuse. La Mothe le Vayer, qui a lu et admiré Giordano Bruno, qui fréquente Campanella et qui en outre a hérité du scepticisme de Montaigne, prend parti lui aussi, dans un ouvrage spécialement consacré à cette question, pour la « Vertu des Païens [3] », et cela sans doute parce que lui-même, à l'exemple de ses maîtres et avec une pointe de libertinage, il incline visiblement vers la religion naturelle. Arnauld doit, pour le réfuter, écrire un traité spécial intitulé : *De la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé* [4], et plus tard dans son « Apologie pour les Saints-Pères », il réfute aussi le système de M. Le Moine [5]. Si grande avait été l'âpreté des passions déchaînées

1. Thomae Campanellae, *Atheismus triumphatus, seu Reductio ad Religionem per scientiarum veritates*, Romae, apud Haeredem Bartholomaei Zannetti, 1631. La première rédaction de l'ouvrage datait de 1605. Deuxième édition : *Atheismus triumphatus*, Parisiis, apud Tussanum Dubray, 1636; voir notamment cap. x, cap. xviii, p. 115, 107, 123.

2. Voir notamment le *De Veritate*, le *De religione gentilium errorumque apud eos causis*, et le *De causis errorum una cum tractatu de Religione laïci et appendice ad sacerdotes necnon quibusdam poematibus*, Londini, 1645; et consulter Th. de Rémusat, *o. c.*, p. 209-212. Les cinq notions communes de lord Herbert sont : 1° l'existence de Dieu; 2° la nécessité de lui rendre un culte; 3° l'obligation de la vertu naturelle et de la piété; 4° celle du repentir et de la pénitence; 5° l'immortalité de l'âme et les sanctions d'outre-tombe.

3. C'est le titre de l'ouvrage de La Mothe le Vayer, paru sans nom d'auteur, en 1641, à Paris.

4. Rédigé en 1641, ce traité ne fut publié qu'en 1701. Voir le tome X des *Œuvres* d'Arnauld, p. ix, édition de Lausanne (1775-1783).

5. Voir l'exposé du système de M. Le Moine dans Fortunat Strowski, *o. c.*, t. I, p. 257-260.

par le conflit qu'un jansénite, Hermant, insinua plus tard que le discours de La Mothe le Vayer sur la vertu des païens « était le fruit d'une sorte de conspiration qui éclata dans ce temps contre la morale chrétienne sous la protection du cardinal de Richelieu[1] ».

C'est chez Pascal surtout qu'est visible la préoccupation de combattre les doctrines de religion naturelle. Connaît-il les premiers initiateurs de ce mouvement, Giordano Bruno par exemple, et Campanella? — La pensée du premier de ces deux philosophes paraît avoir touché l'auteur du fragment d'un *Traité du Vide* qui y reproduit des idées, communes il est vrai à Bruno, Campanella, Galilée, Francis Bacon et Descartes, sur le progrès indéfini des sciences et sur la supériorité des savants modernes, comparés aux savants de l'antiquité[2]. Surtout, le fameux fragment des deux infinis rappelle invinciblement le lyrisme éperdu de Bruno contemplant, dans la *Cena de le Ceneri*, dans le *De la Causa, Principio e Uno* et dans le *De l'Infinito, Universo e Mondi*, cette « sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part[3] », et de même le pessimisme inspiré à Pascal, dans le même passage, par la considération de l'homme qui à cause de sa position instable entre

1. Fortunat Strowski, *o. c.*, t. III, Paris, Plon et Nourrit, 1913, 4e édi. p. 122, note 1. — Ajoutons à lord Herbert de Cherbury, à La Mothe le Vayer, à Campanella et à M. Le Moine, un oratorien, ami et conseiller de Descartes, bientôt converti à la théologie plus sévère du cardinal de Bérulle : le Père Gibieuf. « Ce religieux de l'Oratoire avait été d'abord un philosophe qui pensait que la vertu païenne suffisait à la rigueur et qu'on pouvait se sauver sans connaître, ni aimer Jésus-Christ, *enfin que nous n'étions pas moins redevables de notre salut à notre propre volonté qu'au secours et à la miséricorde de ce divin Sauveur.* » (Ch. Adam, *Descartes, sa vie et ses œuvres*, étude historique, p. 93-94 du tome XII, des *Œuvres de Descartes*, édition Adam et Tannery.)

2. Voir Pascal, *Pensées et Opuscules*, Brunschvicg, éd. minor, Fragment d'un *Traité du Vide* p. 81 : « Ceux que nous appelons anciens étaient vraiment nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement; et comme nous avons joint à leurs connaissances, l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres ». Cf. Giordano Bruno, *La Cena de le Ceneri*, dial. 1°, ediz. Gio. Gentile, p. 28, Bari, Laterza, 1907 : « Prudenzio, *Nell' antiquità è la sapienza.* — Teofilo : *E soggionge : in molti anni la prudenza. Si voi intendeste bene quel che dite, vedreste che dal vostro fondamento s'inferisce il contrario di quel che pensate : voglio dire, che noi siamo più vecchi ed abbiamo più lunga età, che i nostri predecessori* ».

3. Le mot « infinie » est une variante. Le texte est le suivant : « C'est une sphère dont le centre est partout, la circonférence nulle part » (*Pensées*, éd. cit., fr. 72, p. 348). — Cf. Giordano Bruno, *De la Causa, Principio e Uno*, dialogo 5°, ediz. Gentile, Bari, Laterza, 1907, p. 241 : « Sicuramente possiamo affirmare che l'universo è tutto centro, o che il centro de l'universo è per tutto, e che la circonferenza non è in parte alcuna. etc. »; voir dial. 2°, p. 171 et *La Cena de le Ceneri*, même volume, dialogo 1°, p. 24.

les deux infinis, se voit indéfiniment ballotté entre les contraires sans jamais trouver nulle part l'équilibre, le repos et la satisfaction, n'est pas sans présenter mainte analogie avec certains thèmes héraclitéens des *Eroici Furori*[1].

L'auteur des *Pensées* connaît-il Campanella? Plusieurs textes peuvent en témoigner, sans toutefois être absolument décisifs. Parmi toutes les apologies du christianisme publiées de son temps, c'est, en effet, l'*Atheismus triumphatus* qui mérite le mieux les reproches adressés par Pascal à ces philosophes qui prétendent prouver Dieu par les merveilles de la nature et par la finalité universelle. Campanella y fonde ses preuves non seulement sur la plénitude de l'univers physique et sur l'horreur du vide, sur le ciel et sur les oiseaux, tous arguments auxquels Pascal fait des allusions précises pour les repousser avec dédain, il invoque encore bien d'autres effets des forces de la nature, même brute et inorganique, par exemple la contrariété de la chaleur et du froid[2]. La lecture des écrits du philosophe calabrais pouvait du reste avoir été conseillée au futur auteur des *Pensées* par son père lui-même : « M. Paschal » était, en effet, assidu aux réunions de « l'Académie de M. l'abbé Bourdelot[3] », où il pouvait s'entretenir, sinon avec Campanella lui-même, encore vivant en 1638 et en résidence à Paris, du moins avec ses meilleurs amis : d'abord « l'athée Bourdelot » qui avait connu à Rome le philosophe du déisme et de la religion naturelle, lui avait rendu maint service et sans doute aussi

1. Voir Pascal, *Pensées*, éd. cit., fr. 72, p. 353 et suiv. Comparez Giordano Bruno, *Eroici Furori*, Parte I, Dialogo 2°, ediz. Gio. Gentile, Bari, Laterza, 1908-p. 323.

2. Campanella, *Atheismus triumphatus*, édition de 1636. — Dans le chapitre III, Dieu est prouvé *a fugâ vacui* (argument 8, p. 28), « ex distinctione elementorum » (argument 7, p. 27), « ex constructione animalium » (argument 9, p. 29), « a constructione systematis mundi » (argument 4, p. 25), « ex artificiosâ generatione « argument 5, p. 26), etc. Mais il s'agit d'un Dieu « intrinsecus ipsis rebus, non autem extrinsecus sicut faber ». Dans le chapitre VII, Dieu est encore prouvé (argument 4, p. 63 et 64), par l'instinct des animaux et notamment des *oiseaux*, dont certaines actions sont même interprétées plus loin comme procédant du désir de rendre à Dieu un culte naturel (cap. IX, p. 95-97), ébauche encore bien faible de la religion humaine. « Aves cantu laudare Deum dixit Ambrosius (p. 96).... Coeli enarrant gloriam Dei (p. 95). » Cf. Pascal, *Pensées*, éd. cit., fr. 242, p. 446. — Fr. 243, p. 446 : David, Salomon, etc., jamais n'ont dit : « *Il n'y a point de vide*, donc il y a un Dieu ». Fr. 244, p. 247 : « Eh quoi! ne dites-vous pas vous-même que le ciel et les *oiseaux* prouvent Dieu? — Non. — Et votre religion ne le dit-elle pas? — Non. Etc... »

3. Sur ces réunions qui ont lieu à partir de 1638, voir Fortunat Strowski, *o. c.*, t. II, Paris, 1910, 3e édition, appendice I, p. 382.

lui avait emprunté mainte idée, ensuite le Père Mersenne, Gassendi, et La Mothe le Vayer, qui lui écrivaient ou lui rendaient visite.

Quoi qu'il en soit de ces conjectures, Pascal au moins connaît certainement Charron, dont il critique quelque part dans les *Pensées* la manie des divisions et des subdivisions qu'il a observée dans le traité *De la Sagesse*[1]. Nous savons en outre par son *Entretien avec M. de Saci*, et par plusieurs passages de ses écrits, combien profonde a été sur son esprit l'influence exercée par la lecture de Montaigne. Or le caractère tout païen de la morale de l'auteur des *Essais* ne lui a pas échappé. Montaigne, dit-il, « inspire une nonchalance du salut sans crainte et sans repentir.... On peut excuser ses sentiments un peu libres et voluptueux en quelques rencontres de la vie; mais on ne peut excuser ses sentiments tout païens sur la mort; car il faut renoncer à toute piété, si on ne veut pas au moins mourir chrétiennement; or il ne pense qu'à mourir lâchement et mollement par tout son livre[2]. »

Grotius, dont Pascal cite plusieurs textes et dont il s'inspire parfois dans la partie historique de son *Apologie*[3], n'était certes pas un libertin, mais il avait donné dans l'hérésie socinienne qui se confondait presque avec le déisme; au sortir de prison, il avait encore approuvé l'entreprise de religion naturelle de lord Herbert de Cherbury, qui lui avait demandé son avis sur l'opportunité de la publication du *De Veritate*[4]. Enfin Grotius était le type le plus complet et le plus caractéristique de ces esprits de son temps qui partageaient, avec les grands humanistes du XVIe siècle, les idées de droit naturel et de cosmopolitisme si proches par l'inspiration et par l'accent des doctrines de religion naturelle et universelle.

Le stoïcisme professé par tant de ses contemporains n'était pas non plus ignoré de Pascal qui admirait profondément Du Vair[5]. C'est même sans doute le crédit dont jouissait alors cette philosophie morale qui explique l'intérêt pris par lui de très bonne heure à la doctrine d'Épictète. — Enfin, il est superflu de le démontrer, l'auteur des *Pensées* connaissait et il estimait Descartes. Or Des-

1. Pascal, *Pensées*, éd. cit., fr. 62, p. 343.
2. *O. c.*, fr. 63, p. 344.
3. Sur ce point, voir F. Strowski, *o. c.*, t. III, p. 250-258. Pascal s'inspirait du *Traité de la Vérité de la Religion Chrétienne*, de Grotius, dont il avait paru trois traductions françaises : la première en 1636, chez Jean Bleau, à Amsterdam.
4. Voir Ch. de Rémusat, *o. c.*, p. 93.
5. L. Brunschvicg, *o. c.*, p. 119.

cartes qui, comme Grotius, avait applaudi aux efforts de lord Herbert de Cherbury et souhaitait que ses idées « puissent être approuvées par la théologie orthodoxe [1] », pouvait lui-même, à bien des égards, être considéré comme un fauteur des doctrines de religion naturelle. Non pas qu'il ait proposé, à l'exemple de Jean Bodin, de Campanella et de l'auteur du *De Veritate*, de retrancher de l'enseignement des Églises et de la croyance des fidèles les vérités réfractaires à la systématisation rationnelle, mais parce qu'en fait sa méthode métaphysique risquait de conduire des esprits trop logiques jusqu'à l'approbation d'une telle tentative, conforme assurément à l'esprit rationaliste qui animait sa philosophie. Elève des Jésuites, l'auteur du *Discours de la Méthode* et des *Méditations* croyait à la liberté du vouloir et à l'infinie bonté du Créateur; sa métaphysique, ses vues sur les applications des sciences, sa psychologie, sa morale surtout, dont l'accent était tout cornélien, respiraient une mâle confiance dans la puissance de l'intelligence humaine, et dans l'empire de la volonté, aidée de la connaissance, sur les passions, sur les actions, et sur le cours des événements, tant intérieurs que physiques. C'était assez peut-être pour justifier, aux yeux de Pascal, le reproche d'affaiblir le sentiment chrétien et d'inspirer à l'homme la « superbe » de la raison.

Avec Descartes donc, et sans prendre la peïne de les désigner nommément, l'auteur des *Pensées* combat tous les philosophes qui ont placé leur confiance dans la raison et lui ont demandé des preuves théoriques naturelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. C'est à l'auteur des *Méditations* et en même temps sans doute à Mersenne, à Silhon et à tous les apologistes de ce commencement du XVIIe siècle qui, pour réfuter les libertins, restituaient parfois contre eux la tradition du platonisme mathématique et mystique de saint Augustin [2], qu'il a voulu faire allusion lorsqu'il a écrit : « .... C'est pourquoi je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature : non seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endurcis,

1. Lettre de Descartes à Mersenne, du 16 octobre 1639; Descartes, *Œuvres*, édition Adam et Tannery, t. II, p. 597-599.

2. Sur ce point, voir A. Espinas, Pour l'histoire du cartésianisme, *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1906.

mais encore parce que cette connaissance, sans Jésus-Christ, est inutile et stérile. Quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles, et dépendantes d'une première vérité en qui elles subsistent, et qu'on appelle Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut.[1] » — Le moindre tort de semblables arguments est leur faible valeur probante. « S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport avec nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est.... Nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue ni bornes[2]. »

Maintenant, supposons pour un instant que les preuves théoriques et rationnelles des apologistes aient paru décisives. S'adressant à l'intelligence pure, elles procureraient seulement, d'un Dieu abstrait, créateur des essences mathématiques et ordonnateur de l'univers, une connaissance superficielle, froide, inféconde, sans action sur le cœur et sur la conduite, impuissante enfin et comme séquestrée de la vie morale profonde de l'homme. Quelle différence entre ce Dieu et le Dieu des chrétiens! « Le Dieu des Chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments; c'est la part des païens et des épicuriens. Il ne consiste pas seulement en un Dieu qui exerce sa Providence sur la vie et sur les biens des hommes, pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent; c'est la portion des Juifs. Mais le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des Chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation, c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède; c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie; qui s'unit au fond de leur âme; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même[3]. »

Tel est le Dieu que e mysticisme janséniste de Pascal oppose à celui des partisans de la religion naturelle et de ce déisme qui est « presque aussi éloigné de la religion chrétienne que l'athéisme[4] ». Or, la divinité dont l'existence est démontrée par la raison, se

1. Pascal, *Pensées*, éd. cit., fr. 556, p. 581.
2. *O. c.*, fr. 233, p. 436.
3. *O. c.*, fr. 556, p. 581; cf. fr. 544, p. 570.
4. *O. c.*, fr. 556, p. 579-580.

confond bien vite avec celle que les déistes font profession d'adorer. L'homme qui cherche à connaître Dieu par l'usage de ses seules facultés naturelles, n'est pas très loin en vérité d'oublier le Médiateur et de nier la chute, parce que son entreprise équivaut à magnifier orgueilleusement la puissance de l'esprit humain, la bonté originelle de la créature, et à dépouiller ainsi, peu à peu, le dogme et la morale religieuse de tous leurs caractères surnaturels et spécifiquement chrétiens. On le voit bientôt tomber dans le déisme, puis, car la pente est glissante, dans l'athéisme. « Tous ceux qui cherchent Dieu hors de Jésus-Christ, et qui s'arrêtent dans la nature, ou ils ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse, ou ils arrivent à se former un moyen de connaître Dieu et de le servir sans Médiateur, et par là ils tombent, ou dans l'athéisme, ou dans la déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également[1]. »

Qu'est-ce donc que la foi? « La foi est un don de Dieu; ne croyez pas que nous disions que c'est un don de raisonnement[2].... C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi, Dieu sensible au cœur, non à la raison[3]. » Par suite, la conversion des libertins ne sera pas une affaire de persuasion rationnelle. « La conversion véritable consiste à s'anéantir devant cet être universel qu'on a irrité tant de fois, et qui peut vous perdre légitimement à toute heure; à reconnaître qu'on ne peut rien sans lui, et qu'on n'a mérité rien de lui que sa disgrâce. Elle consiste à connaître qu'il y a une opposition invincible entre Dieu et nous, et que, sans un médiateur, il ne peut y avoir de commerce[4]. » A une telle conversion même, la clarté de la raison nuirait : « Dieu veut plus disposer la volonté que l'esprit. La clarté parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté. Abaisser la superbe[5]. » Pour éloigner de la religion chrétienne la double menace de l'athéisme et du déisme, il faut par conséquent prendre exactement le contre-pied des doctrines qui justifient le christianisme en invoquant sa conformité à la raison, à la nature et au sens commun, comme une preuve décisive de sa divinité et de sa vérité. « La seule science contre le sens commun et contre la nature des hommes est la seule qui ait toujours subsisté

1. *O. c.*, fr. 556, p. 581.
2. *O. c.*, fr. 279, p. 459.
3. *O. c.*, fr. 278, p. 458.
4. *O. c.*, fr. 470, p. 547-548.
5. *O. c.*, fr. 581, p. 592.

parmi les hommes.... La seule religion contre la nature, contre le sens commun, contre nos plaisirs, est la seule qui ait toujours été[1]. » En vue de guérir la religion d'un mal qui la rongeait pour ainsi dire du dedans, en s'insinuant de plus en plus profondément en elle, Pascal lui propose le remède héroïque du fidéisme.

Dans une telle doctrine, que deviendront la théologie et l'apologétique proprement dite? Jansénius l'avait déjà déclaré on ne peut plus nettement : l'autorité, tel est le fondement de la théologie. Seule, la science relève de la juridiction de la raison, tandis que c'est seulement par des voies surnaturelles que la foi peut s'introduire dans les âmes. Les preuves de la vérité sont donc ici des preuves historiques des faits et des textes : la révélation interprétée par les Pères[2]. On sait l'admirable développement que cette idée a prise dans l'œuvre de Pascal : toute l'apologétique des *Pensées* repose sur les preuves historiques du caractère surnaturel de la fondation, des progrès et du maintien du christianisme, sur les « figuratifs », les prophéties et les miracles, et encore sur des « figuratifs », des prophéties et des miracles dont la signification est ambiguë et dont l'interprétation purement rationnelle est par suite insuffisante sans le secours de l'inspiration et de la grâce, à convaincre et à persuader l'incrédule.

A cet égard donc, le principe d'où procède la méthode de Pascal est exactement opposé à celui qui avait inspiré à Guillaume Postel et à Campanella toute leur apologie du christianisme; ce n'est plus la conformité à la nature qui est invoquée pour rendre compte de la foi et pour justifier, après un triage préalable, celles des affirmations du dogme dont la révélation, à toutes les époques et dans toutes les confessions, peut s'expliquer par la collaboration avec l'action divine d'un instinct religieux primitif, inné à l'âme humaine. Maintenant au contraire, c'est le dogme transmis par la révélation et conquérant l'adhésion des croyants qu'a touchés, par un don gratuit de Dieu, la lumière de la foi, qui vient rendre compte à l'homme de sa nature, et de son impuissance absolue à atteindre et à embrasser par ses seules forces la vérité des mystères divins. Rien de plus instructif à coup sûr que cette opposition : elle permet d'affirmer avec certitude que le jansénisme, comme déjà à beaucoup

1. *O. c.*, fr. 604 et 605, p. 599.
2. Cf. L. Brunschvicg, *o. c.*, p. 49-50.

d'égards le luthéranisme et le calvinisme, représente dans l'histoire une réaction violente contre la direction naturaliste que la culture littéraire et artistique et la pensée philosophique de la Renaissance avaient imprimée à l'évolution du sentiment religieux.

De cette réaction, la première manifestation intellectuelle remarquable avait été l'*Augustinus* de Cornélius Jansénius, c'est-à-dire un ouvrage de théologie. Mais Pascal, déjà converti en 1647 à la nouvelle doctrine, — puisqu'il dénonçait alors les théories du frère Saint-Ange sur « l'alliance de la foi et du raisonnement », — allait après le miracle de la Sainte-Épine, élargir singulièrement, jusqu'à y comprendre tout le domaine de l'apologétique, le programme primitif que ses maîtres s'étaient d'abord tracé. Il s'engageait ainsi sur une route nouvelle que jusqu'alors le jansénisme n'avait pas encore explorée par ses méthodes originales. Or, sur cette route, aussi bien que sur celles de la science, de la théologie et de la morale que lui-même il venait de parcourir, l'auteur des *Provinciales* rencontrait à nouveau les Jésuites.

IV

L'unité de vues est remarquable dans les directions adoptées au début du XVIIe siècle par la Compagnie de Jésus, soit pour définir et défendre contre les libertins et les hérétiques le contenu essentiel des dogmes de la religion, soit pour les convertir, en même temps que les infidèles, à la foi catholique, soit enfin pour régler sa propre attitude en présence des idées morales nouvelles créées et répandues dans le monde chrétien, tant par la résurrection des philosophies de l'antiquité que par l'évolution naturelle et spontanée des mœurs privées et publiques. Toutes ces directions, en effet, lui sont dictées par un esprit foncièrement opportuniste.

Une telle affirmation pourrait étonner à bon droit le lecteur qui ne se souvient que de l'intransigeant acharnement avec lequel les Jésuites, au début du XVIIe siècle, combattirent toute innovation en physique et en astronomie, et se constituèrent, d'abord contre Télésio et Campanella, puis contre Galilée, Descartes et Pascal lui-même, les champions infatigables de la science péripatéticienne et scolastique, des formes substantielles et des qualités occultes, de « l'horreur du vide » et de l'immobilité terrestre. Mais ce n'était là

qu'une exception, — remarquable assurément et importante, — à la règle de conduite suivie par la Compagnie dans les autres manifestations de sa pensée qui la montrent, la curiosité toujours en éveil, notant avec soin les nouveautés jugées durables, toujours prête enfin à adapter sa théologie, sa morale, sa prédication et son apologétique aux nécessités politiques et sociales, à l'esprit du temps, aux mœurs, aux besoins de la culture littéraire, artistique et intellectuelle. Comment s'explique cette contradiction?

Les Jésuites sans doute tiennent avant tout à maintenir la primauté de rang accordée aux disciplines théologiques et le droit de contrôle qu'elles exercent sur le savoir profane, et c'est pourquoi ils se méfient des progrès d'une science physique et astronomique qui ne s'est pas développée au sein de leur ordre et dont plusieurs affirmations contredisent trop gravement les interprétations de l'Écriture adoptées par leurs propres théologiens. Peut-être pourrait-on leur appliquer à ce propos le mot de Pascal qui, parlant du Souverain Pontife, déclare qu'il « hait et craint les savants, qui ne lui sont pas soumis par des vœux[1] ». Et pourtant les Jésuites ont l'esprit ouvert à la science, mais les nécessités de la lutte contre les protestants et certaines circonstances historiques fortuites, comme par exemple l'amour-propre excessif d'Urbain VIII[2], ont créé chez les Papes de la Contre-Réforme, au début du XVIIe siècle, un esprit délibérément hostile aux nouveautés astronomiques et en général scientifiques estimées contraires à l'interprétation traditionnelle de l'Écriture. Si la Compagnie ne veut pas perdre au profit d'un autre ordre le crédit dont elle jouit auprès d'eux et l'influence qu'elle exerce sur leurs décisions, elle doit faire siennes leurs vues sur ces importantes questions.

Une autre cause enfin, beaucoup plus importante, contribuait puissamment à accroître la répugnance que les Jésuites, mis en présence des nouvelles doctrines, éprouvaient déjà à renoncer à la physique péripatéticienne et thomiste. La scolastique avait établi les liens d'une solidarité étroite entre cette physique et certains dogmes fondamentaux, parmi lesquels le plus important était justement le dogme eucharistique, celui dont les Jésuites avaient été

1. Pascal, *Pensées*, éd. cit., fr. 873, p. 733.
2. On sait de quel poids ce sentiment d'amour-propre a pesé sur la décision du Pape Urbain VIII, relative à l'ouverture d'un procès contre Galilée (1632-1633).

les plus fidèles gardiens contre l'hérésie protestante. Le souvenir des polémiques engagées au XVIe siècle au sujet de la transsubstantiation était encore présent à tous les esprits, et il n'est pas surprenant que l'Église ait discerné un péril redoutable dans l'avènement d'idées scientifiques nouvelles, qui peut-être allaient introduire des fissures dans la théorie si laborieusement construite pour concilier sur cette question l'enseignement de la révélation avec les données du savoir profane. Les jansénistes eux-mêmes en ont peur. « A quel danger vous exposez la chose du monde la plus sacrée! » s'écriait Arnauld, s'adressant à Descartes. Que l'opiniâtre fidélité des savants de la Compagnie de Jésus à la physique scolastique s'explique partiellement par ce motif, c'est ce que prouve assez du reste l'objet même des plus vives et des plus fréquentes discussions provoquées par l'avènement de la physique cartésienne : c'est à des Jésuites surtout, au Père Dinet, au Père Vatier, au Père Mesland, que Descartes doit démontrer l'orthodoxie de ses opinions scientifiques, et le dogme dont il se vante le plus de rendre compte par sa théorie de la matière, est précisément celui de la transsubstantiation[1]. Plus tard, c'est encore un religieux de la Compagnie, le Père Des Bosses, qui entreprend Leibnitz sur la même question, et dont les objections déterminent ce philosophe à construire sa doctrine du « vinculum substantiale ».

Or, dans le domaine de la théologie morale, de la casuistique et de l'apologétique, la Compagnie n'avait pas les mêmes raisons de se montrer intransigeante et hostile aux nouveautés que dans le domaine de la physique. Au début du XVIIe siècle, le succès déjà considérable de sa vaste entreprise de missions chez les païens et les infidèles de l'Asie et du Nouveau-Monde se verrait au contraire compromis si, pour les besoins de ses prédications et de sa catéchisation, elle ne se préoccupait pas, sinon de trouver un terrain d'accord entre la vérité chrétienne et les opinions religieuses traditionnelles des peuples qu'elle devait convertir, du moins de ménager à ces peuples une voie d'accès au christianisme en leur présentant les enseignements de cette religion comme semblables sur beaucoup de points à leurs propres croyances. Insister sur la conformité des

1. Consulter sur ce point A. Espinas, L'idée initiale de la philosophie de Descartes, *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1917, p. 264-266 et 256-258 Sur l'attitude adoptée par Descartes vis-à-vis de l'ordre des Jésuites, voir E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913, 2e partie, ch. IV, p. 325-336.

dogmes à la raison, et découvrir derrière les rites et les cultes les plus divers le fonds commun de religion naturelle qui les rapproche de la vérité catholique, telle était par conséquent la tâche qui s'imposait aux missionnaires de l'ordre, s'ils ne voulaient pas se priver d'un moyen puissant de persuasion et de propagande.

Maintenant les libertins n'étaient-ils pas, eux aussi, à leur manière, des infidèles, par l'obstination avec laquelle ils se retranchaient eux-mêmes, volontairement, du monde chrétien? Vis-à-vis d'eux par conséquent, la tactique à employer ne devait pas être différente : pour les ramener dans le giron de l'Église, il fallait leur présenter les dogmes fondamentaux de la religion moins comme des données de fait, comme des enseignements de la révélation, d'origine surnaturelle, que comme des vérités naturelles, atteintes et démontrées par l'usage des seules ressources de la raison. En leur faveur aussi, la morale chrétienne devait se plier aux conditions de toute sorte exigées par la vie sociale de l'époque, et avant tout se garder de leur proposer, sans concession ni accommodement, un idéal d'existence contraire sur tous les points à cet idéal de liberté et d'expansion joyeuse et harmonieuse de toutes les facultés dont la séduction s'exerçait si puissamment sur les esprits, et dont la littérature et la philosophie de la Renaissance venaient de donner si clairement la formule.

Le molinisme, qui sauvegardait le libre arbitre, le mérite humain, et la conception rationnelle d'un Dieu juste et bon, en même temps qu'il réduisait au minimum le rôle de la grâce, c'est-à-dire l'influence du surnaturel dans la vie chrétienne; une casuistique qui, à l'instar de la jurisprudence laïque, se préoccupait d'adapter les principes du droit et de la morale aux changements survenus dans les relations sociales, dans les mœurs, dans les croyances, dans les besoins économiques; une théologie morale qui mettait l'accent sur la conformité des actions à la raison et sur les motifs profanes et philosophiques de bien agir plutôt que sur les mobiles proprement religieux comme l'amour de Dieu; enfin des méthodes d'apologétique qui, en se plaçant tantôt sur le terrain choisi par les incrédules de l'école de Pomponace : la philosophie d'Aristote, tantôt sur celui du naturalisme de Bruno et de Campanella : l'animisme, la conception de la finalité universelle, tendaient à démontrer Dieu et l'immortalité de l'âme par des arguments tout païens et tout rationnels, et pour le reste, c'est-à-dire pour la partie surnaturelle

du christianisme, se contentaient d'un conformisme extérieur de croyance ou encore s'en remettaient à une adhésion de la volonté, aidée par une éducation machinale du sentiment et de la coutume, par l'usage des sacrements, par l'influence des cérémonies sacrées; — telles étaient donc les doctrines ou les disciplines que la perspicacité psychologique et l'esprit pratique ou politique des docteurs et des apôtres de la Compagnie de Jésus, devaient considérer comme indispensables tant à l'expansion du christianisme qu'à sa défense contre les libertins et à sa conciliation avec les tendances et les créations de la culture et de la civilisation nouvelle léguées par la Renaissance.

Sur l'origine et sur la signification de la casuistique des Jésuites, nous n'avons pas à nous arrêter longtemps. Bien des historiens de Pascal ont déjà remarqué, avec raison selon nous, que son but était moins de « placer des coussins sous les coudes des pécheurs », que de rendre applicable à la vie une morale qui, prise dans toute sa rigueur, ne l'était pas. « Doit-on oublier, écrit notamment M. Lanson, que c'est là un des expédients nécessaires par lesquels s'est faite l'adaptation du christianisme à son rôle de religion universelle, et que ces subtilités de procédure théologique qui aboutissent à tourner la loi par la considération des *espèces*, ont l'avantage de laisser *théoriquement* entier l'idéal chrétien? C'est comme un délicat et sensible appareil qui permet à l'Église de relever ou d'abaisser le niveau de ses commandements pour obtenir à chaque moment des consciences la plus grande approximation réellement possible dans la poursuite de la perfection. Si l'admirable aspiration de quelques rêveurs a pu devenir la loi de sociétés immenses, c'est que la casuistique a transposé l'utopie irréalisable en précepte pratique, et ses décisions représentent souvent, en face de la folie ascétique, le ferme et naturel bon sens[1]. » Que l'intransigeance janséniste n'ait trouvé aucune excuse à ces tentatives de conciliation de l'idéal chrétien avec les mœurs réelles de la société, au seuil du XVIIe siècle, cela se conçoit aisément. Mais que les libertins de l'époque et ceux d'aujourd'hui aient applaudi aux critiques et aux attaques violentes de Pascal, voilà qui ne se comprend que par la méfiance et l'hostilité qu'a toujours provoquées non pas la morale, mais la politique

1. Gustave Lanson, *Histoire de la littérature française*, 3e édition, Paris, Hachette, 1906, p. 453-454.

de l'ordre des Jésuites[1]. Plus perspicace, un libre penseur de notre temps, Rémy de Gourmont, dans un essai ingénieux, souvent paradoxal, a excellemment précisé la part d'esprit moderne et de libre raison contenue dans la théologie morale et dans la casuistique de la Compagnie. Les Jésuites ont affirmé qu'une jeune fille disposant de sa virginité sans le consentement de son père ne manquait nullement au devoir filial; ils ont levé tout à fait l'interdiction qui pesait sur le prêt à intérêt, confondu avec l'usure dans une même réprobation. Ils ont excusé le vol commis en cas de besoin pressant. Dans tous ces cas, et dans beaucoup d'autres, nous ne partageons pas l'indignation de Pascal, et il y a beaucoup de vrai dans cette conclusion du *Chemin de Velours* : « C'est bien moins avec l'esprit scientifique qu'avec l'esprit protestant et rationaliste que les Jésuites furent en désaccord. Ils représentèrent en somme la partie la plus saine et la plus acceptable du christianisme, celle qui tâchait d'accommoder des principes destructeurs aux nécessités de la vie. Avec eux on put s'entendre superficiellement sur presque tout; avec le chrétien pur, l'entrée en conversation était à peine possible. Tant qu'il eut besoin de cet intermédiaire, ils furent dans le siècle quelque chose comme le médiateur plastique de la vieille philosophie; dans ce rôle, devenu inutile, les Jésuites rendirent des services que l'on ne doit pas oublier à la civilisation, à la liberté des mœurs[2] ».

Mais pourquoi ont-ils pu lui rendre ce service? Précisément parce que très au courant des choses de leur temps, épris de belles-lettres et d'humanisme, promoteurs même de ce que l'on a appelé « l'humanisme dévot », savants, historiens, philosophes aussi, et parfois artistes, — puisqu'ils firent le succès du style baroque, trop injustement décrié, — les Jésuites ne pensaient pas que l'opposition dût être absolue entre la civilisation née du christianisme, et dont le XIIIe siècle avait marqué l'apogée, et celle qui, créée par l'antiquité,

1. Les libertins admiraient le désintéressement des jansénistes, et accusaient au contraire les Jésuites d'accommoder leur théologie à leurs visées politiques de domination. Guy Patin écrivait à Charles Spon, le 1er octobre 1656, que les Jésuites étaient à la Cour des « espions et maquereaux politiques », les jansénistes au contraire des « gens très savans et de bonne conscience ». (Pascal, *Œuvres*, éd. Brunschvicg, *Provinciales*, t. VI, p. 118.)

2. Rémy de Gourmont, *Le Chemin de Velours*, nouvelle édition, Paris. *Mercure de France*, MCMXI, p. 81; voir les pages 46-48 sur la puissance paternelle et la page 61, sur le vol. Se reporter à la neuvième *Provinciale*, et voir aussi la huitième, sur l'usure, p. 140-142, t. V, éd. Brunschvicg.

avait été en quelque sorte ressuscitée sous une forme originale et brillante par les deux siècles qui venaient de s'achever. Aussi bien savaient-ils et étaient-ils en droit de soutenir que la pensée même du moyen âge : la scolastique, n'était pas autre chose elle-même qu'une synthèse des dogmes chrétiens et de la philosophie antique, et lorsque, dans la réponse de l'ordre aux pamphlets de Pascal, le Père Pirot, auteur de l'*Apologie des Casuistes*, avoue que les Jésuites s'inspirent d'une morale païenne, cet aveu ne lui coûte guère en vérité, puisqu'en s'y résolvant, il peut s'autoriser de l'exemple de saint Thomas, qui a copié l'éthique d'Aristote [1].

Ce qui est vrai de la théologie morale et de la casuistique de la Compagnie de Jésus, est vrai aussi de sa théorie de la grâce. Elle a conçu cette doctrine et elle l'a défendue contre les jansénistes pour répondre à un besoin créé par le développement de la libre pensée rationaliste : les objections dirigées par celle-ci contre le fatalisme théologique impliqué dans les conceptions luthérienne et calviniste de la prédestination et du « serf arbitre », risquaient, en effet, de porter en même temps un coup mortel à l'enseignement officiel de l'Église catholique sur cette question capitale. Lorsque Giordano Bruno et Campanella, se plaçant résolument au point de vue de la morale et de la politique naturelle, mettaient en relief le caractère monstrueux de ces doctrines protestantes [2], leurs critiques ébranlaient non seulement les fondements du nouveau christianisme, mais tout l'édifice ancien du dogme chrétien de la grâce, et c'était même à l'interprétation catholique et thomiste de ce dogme qu'avant eux Pomponace s'était attaqué [3]. En la remplaçant par une interprétation nouvelle, plus aisément conciliable avec cette croyance à la liberté humaine, à la bonté de la nature, à la dignité et à la

1. Voir Léon Brunschvicg, *Pascal*, *Œuvres*, t. IV, Introduction, p. XLIX, Paris, 1914, Hachette.

2. Voir Giordano Bruno : *De l'Infinito, Universo e Mondi*, dial. 1°, ediz. Gentile, p. 294-295, et surtout *Spaccio de la Bestia trionfante*, dial. 2°, ediz. Gentile, Bari, Laterza, 1908, p. 83-87-90; dial. 1°, p. 58-59. Sur l'attitude de Campanella vis-à-vis de la Réforme, voir : Francesco Fiorentino, *La riforma religiosa giudicata dal Campanella secondo un manoscritto inedito*, in *Studi e Ritratti della Rinascenza*, Bari, Laterza, 1911, p. 391-421; et Giovanni Sante-Felici : *Le origini e le cause della Riforma secondo Tommaso Campanella*, in *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Classe di sc. moral., stor. e filolog., Serie quinta, vol. V. anno 1897, Roma, p. 109-131 et 166-191.

3. Dans l'ouvrage suivant : *Petri Pomponatii Mantuani De fato, libero arbitrio, et de praedestinatione*, libri V, achevé à Bologne en 1520, publié en 1567 à Bâle ; Basileae, Ex officina Henricpetrina, MDLXVII, en même temps que le *De Incantationibus liber*.

puissance de la raison, qui était impliquée dans toutes les affirmations et dans toutes les vues de l'humanisme, les Jésuites pensaient capter en faveur du catholicisme le nouveau courant de pensée indépendante. En théologie comme en littérature, ils étaient les continuateurs de Léon X, de Sadolet et, à certains égards, d'Érasme.

Dès lors, aux chrétiens et aux déistes qui, à la suite de Campanella et de lord Herbert de Cherbury, s'efforçaient de retrouver dans toutes les confessions le fonds originel et commun de religion naturelle et de diminuer dans la religion la part de la révélation et de la grâce au profit de celle de la nature, de l'instinct religieux et de la raison, les Jésuites ne pouvaient manquer de faire de notables concessions. Dans les *Lettres édifiantes* qu'ils écrivaient (de 1630 à 1690) sur les conversions opérées par leurs missionnaires chez les sauvages du Canada, se dessinait déjà, soi-disant fondée sur l'observation des mœurs des Peaux-Rouges, une conception qui vers la fin du siècle devait exercer une séduction puissante sur un très grand nombre d'esprits : Mme Guyon, Fénelon, etc., et préparer l'avènement du déisme du XVIIIe siècle et le grand succès obtenu par la profession de foi du *Vicaire Savoyard*[1]. Cette conception, c'était celle de la bonté de la nature, et du caractère inné de l'instinct moral et religieux : puisque les sauvages, même avant de connaître le christianisme, avaient adoré Dieu, aimé la vertu, trouvé le bonheur dans les mœurs très pures d'une vie simple et patriarcale, il fallait bien croire que Dieu ne leur avait pas refusé sa grâce ni peut-être même la faveur d'une révélation première. Les Jésuites revenaient ainsi aux idées de Marsile Ficin et de Guillaume Postel. Ennemis de Campanella, ils inclinaient à admettre comme lui l'existence d'une sorte d'âge d'or de la religion naturelle, et leurs opinions sur ce point ressemblaient si singulièrement à l'utopie de

1. C'est l'intéressante thèse soutenue par M. Seillière pour expliquer la formation des idées de Rousseau sur la bonté de la nature et sur la religion naturelle (Voir E. Seillière : *Le péril mystique dans l'inspiration des démocraties contemporaines*; Paris, *la Renaissance du Livre*, 1918, livre I, chap. Ier : les Jésuites missionnaires et leurs lettres édifiantes, p. 52-65). La Bétique du *Télémaque*, ce serait le Canada des Jésuites. — Dans cette genèse du déisme, il nous paraît impossible d'oublier l'influence exercée par la philosophie de la Renaissance. Par lord Herbert de Cherbury, les conceptions religieuses de Shaftesbury et d'André-Michel Ramsay, dont M. E. Seillière (*o. c.*, livre I, ch. III, p. 81) signale le succès et la vogue tant en France qu'en Angleterre, au XVIIIe siècle, se relient historiquement à celles de Campanella et par suite au déisme des deux siècles précédents. En outre, ce dernier philosophe, et aussi Giordano Bruno, avaient inspiré directement Spinoza et Leibnitz, dont les idées étaient ensuite devenues familières à beaucoup de libres penseurs et de déistes de la génération suivante.

la *Cité du Soleil* qu'un écrivain estimable, Ed. Gothein, a pu de nos jours — sans appuyer il est vrai son hypothèse sur des textes et sur des faits réellement probants, — soutenir que le philosophe calabrais avait, dans cet ouvrage tout pénétré de l'esprit naturaliste et païen de la Renaissance, reproduit plusieurs des traits principaux de l'État jésuite du Paraguay [1].

A vrai dire du reste, rien de plus facile à expliquer que cette concordance, si curieuse soit-elle. Missionnaires, les Jésuites devaient parler à leurs catéchumènes le langage de la raison naturelle, et insister moins sur les oppositions que sur les ressemblances qu'ils apercevaient ou croyaient apercevoir entre la morale et la religion des païens, et celles des chrétiens [2]. Humanistes d'autre part, mais humanistes catholiques, ils affirmaient la vertu des sages de l'antiquité, expliquée par une grâce et parfois par une révélation commune à tous les hommes. C'est ainsi qu'au seuil du XVIIe siècle, leurs conceptions religieuses avaient fini par se rencontrer sur beaucoup de points avec celles des libertins et des déistes, dont la foi au surnaturel avait été ébranlée par les critiqnes de Pomponace, Bruno ou Vanini, et dont la morale humaniste s'était émancipée de la croyance au péché originel et à la corruption de la nature bien avant la connaissance des mœurs des sauvages, et sous la seule influence de la littérature, de la philosophie de l'antiquité, et de l'éclosion d'une nouvelle et toute profane civilisation. Profiter de cette rencontre, — qui d'ailleurs n'était pas toujours fortuite, — pour tenter de convertir les libertins en leur présentant les dogmes chrétiens de la grâce et de la rédemption sous une forme acceptable pour la raison et mise, par d'importantes concessions, à l'abri des objections familières aux partisans de la religion naturelle, telle

1. Voir Ed. Gothein, *Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay*, Leipzig, 1883, in *Staats-und Sozialwissenschaftliche Forschungen*, IV, 4; et surtout : Ed. Gothein : Th. Campanella. *Ein Dichterphilosoph der italienischen Renaissance*, in *Zeitschrift für Kulturgeschichte*, I, 1, 1893, Berlin, Felber, 1894, p. 50-92. L'hypothèse de Gothein a été réfutée par M. Benedetto Croce : *Intorno al communismo di Tommaso Campanella, a proposito di recenti pubblicazioni, Archivio storico per le provincie napoletane*, 1895, t. I, fasc. IV.

2. C'est pourquoi les Jésuites agissent en Chine de la même manière qu'au Canada. M. Seillière signale (*o. c.*, p. 58, note 1) que le Père Matteo Ricci (1552-1610) avait écrit en langue chinoise un ouvrage où il démontrait l'accord de la doctrine de Confucius avec la religion chrétienne. Pascal a fait allusion dans ses *Provinciales* à cette manière trop libérale de comprendre les nécessités de la propagation de la foi catholique : sur Thomas Hurtado et les affaires de Chine, voir L. Brunschvicg, édition des *Œuvres de Pascal, Provinciales*, t. IV, p. 292-293.

était par conséquent la tactique qui semblait s'imposer d'elle-même aux Jésuites.

Or la réussite de cette tactique était subordonnée à deux conditions : contre les incrédules qui à la suite de Pomponace et de Cremonini avaient contesté les preuves traditionnelles de l'immortalité de l'âme et conçu une morale indépendante, il fallait, — puisqu'ils ne juraient que par Aristote, mais opposaient un péripatétisme païen au péripatétisme chrétien de la scolastique, — trouver des arguments empruntés au maître lui-même et qui établiraient l'immortalité sans aucun recours, ni à la considération des besoins moraux de l'humanité ni, bien entendu, à la révélation. Ensuite, contre les mêmes incrédules, mais surtout contre les déistes, il était nécessaire de montrer que le Dieu des catholiques n'exigeait nullement d'eux le sacrifice absolu de leurs vues philosophiques : sous la seule condition de leur ralliement, et de leur soumission même extérieure, et inspirée par « une crainte servile », aux préceptes moraux et aux pratiques relatives au culte et aux sacrements, l'Église était autorisée par ce Dieu infiniment bon à les accueillir dans son sein à bras ouverts, afin de les conduire dans la voie du salut, même s'ils ne réussissaient pas à éprouver au fond de leur cœur cet amour divin et cet attachement à la foi qu'une théologie morale trop sévère avait déclarés indispensables à la vie chrétienne. Pour remplir ces deux conditions, force était bien, d'une part, en réponse aux objections de la libre pensée, de modifier quelque peu les preuves scolastiques des principales vérités de la religion naturelle, de manière à les rapprocher davantage des preuves déistes; d'autre part, de relâcher beaucoup de la rigueur des préceptes chrétiens, en vue de les concilier avec la morale naturelle et rationnelle. C'est à quoi précisement s'appliquaient les Jésuites, à la grande indignation des jansénistes, dans tous leurs traités de théologie morale et d'apologétique.

Entre 1620 et 1656, bien des œuvres des Pères portent la marque de ces préoccupations, et sont pénétrées de ce nouvel esprit. C'est pourquoi, si violentes qu'aient été les attaques du Père Garasse contre les libertins, son livre intitulé *La Somme théologique des vérités capitales de la religion chrétienne* ne trouva pas grâce devant les jansénistes[1], et saint Cyran crut nécessaire de lui

1. Cet ouvrage in-folio fut publié à Paris en 1625. M. Strowski (*Pascal et son temps*, t. III, p. 226-227), remarque justement que le Père Garasse insistait d'une

opposer un pamphlet : *La Somme des Erreurs et Faussetés capitales*, qui, bien que dénué de talent, présente au moins pour l'historien l'avantage de préciser plusieurs des points sur lesquels portait le désaccord entre les chrétiens intransigeants de l'époque et les opportunistes. On sait que Pascal, dans la neuvième Provinciale, n'a pas ménagé non plus le Père Garasse. Mais il attaque encore bien d'autres Pères, et c'est surtout grâce aux « petites lettres » et aussi grâce à l'*Apologie pour Jansénius* et à l'*Apologie pour les Saints-Pères*, ouvrages d'Arnauld, que nous connaissons l'approbation sans réserves accordée par la Compagnie à la théorie néo-moliniste du professeur Le Moine et à la conception de la vertu des païens soutenue en 1641 par La Mothe le Vayer.

De tous les écrits d'occasion ou autres livres composés à cette époque par les Pères Jésuites, les plus intéressants à étudier sont ceux du Père Antoine Sirmond. Dans sa *Démonstration de l'Immortalité de l'Ame, tirée des principes de la Nature, fortifiée de ceux de l'Aristote*, ouvrage dont le titre suffirait peut-être pour caractériser l'attitude adoptée par les Jésuites, dans la lutte contre les libertins (*adversus Pomponatium et asseclas*, déclare-t-il dans l'édition latine), le Père Sirmond s'attache à prouver que les libres penseurs ont interprété à contre sens la doctrine aristotélicienne de l'âme, quand ils ont prétendu en tirer, comme une conséquence logique, la négation de l'immortalité. D'autre part cependant, il reconnaît toute la force de l'argument de Pomponace niant l'existence d'une pensée indépendante des sens et de l'organisme sur la foi de l'axiome aristotélicien : on ne pense pas sans images; et c'est pourquoi, infidèle à la théorie thomiste traditionnelle qui refusait à l'esprit la possession d'une connaissance directe et immédiate de soi, il a recours, pour prouver la spiritualité de l'âme, à la preuve bien connue de saint Augustin qui, dans le *De Trinitate*, la déduisait de l'existence d'un savoir original par lequel l'âme se connaîtrait sans « espèces intentionnelles » et sans représentation imaginative, grâce à l'identité profonde de son être avec sa pensée [1]. Enfin, pour

manière exagérée dans son livre sur les preuves finalistes de l'existence de Dieu : il allait jusqu'à prouver la Providence en partant du fait qu' « il se voit des hommes qui ont une inclination naturelle à être bouchers », d'autres qui « sont portés à curer les fosses de nos ordures », d'autres à se faire « bourreaux et même galériens volontaires ». Pascal lui répondait : « La coutume fait les maçons, soldats, couvreurs ». (*Pensées*, éd. cit., fr. 97, p. 374.)

1. *Démonstration de l'Immortalité de l'Ame, Tirée des Principes de la Nature. Fortifiée de ceux de l'Aristote, où plusieurs beaux secrets de la Philosophie sont*

se faire pardonner la hardiesse relative de cette idée, qui n'est pas sans analogie avec le *Cogito* de Descartes [1], il s'efforce de la concilier avec l'interprétation thomiste de la psychologie aristotélicienne.

Rien de plus curieux d'ailleurs que le ton adopté par l'auteur dans son traité. Tout appel aux notions morales de devoir, de sanction, d'aspiration à l'éternité, en est, — ou peu s'en faut, — rigoureusement banni, sauf dans un intéressant appendice que nous aurons plus loin à analyser : le Père Sirmond s'y maintient résolument sur le terrain de la philosophie profane et païenne, et la présupposition d'un Dieu tout-puissant, souverainement juste et infiniment bon, ne joue même presque aucun rôle dans son argumentation. Aucun apologiste assurément n'a jamais mérité mieux que lui le reproche adressé par Pascal à ces philosophes qui, en croyant démontrer à leurs lecteurs les vérités essentielles du christianisme, les conduisent en réalité au déisme et à la religion naturelle.

Le Père Sirmond et avec lui les religieux de son ordre, si prompts à prendre la défense de leur collègue lorsque son livre *La deffense de la Vertu* fut attaqué par Arnauld, jugeaient-ils donc inutile à la vie chrétienne la pratique des vertus surnaturelles et l'observation des préceptes relatifs aux cérémonies et aux sacrements? Toutes leurs prédications, leur action sociale et politique, leur théologie même témoignent du contraire. Mais leur théorie de la grâce, le molinisme, qui implique une affirmation catégorique de la liberté humaine, et de son rôle prépondérant dans la conduite par laquelle le chrétien peut et doit mériter le salut éternel, ne leur permet pas d'exclure de l'Église ni par conséquent de la société des élus, les hommes qui, privés de la foi profonde et de l'amour de Dieu, se soumettent néanmoins aux préceptes de la religion, assistent aux cérémonies, fréquentent les sacrements, et notamment celui de la Sainte-Table, auquel la Compagnie accorde une sorte de vertu sanctifiante toute mécanique pour ainsi dire et indépendante du senti-

mis en leur jour. par le Père Antoine Sirmond, de la Compagnie de Jésus, à Paris, chez Michel Soly, ruë sainct Jacques, au Phaenix, MDCXXXVII. — Voir notamment les p. 222-223, 163-169, 193-194, 56-60.

1. Dans un ouvrage en préparation : *Les Antécédents historiques du Je pense, donc je suis*, où nous aurons à mesurer l'influence exercée sur la pensée de l'auteur des *Méditations*, par l'apologétique catholique de son temps et par la préoccupation de réfuter les libertins, nous étudierons d'une manière plus détaillée les idées du Père Sirmond, ainsi que celles de Silhon et de Mersenne, et nous préciserons aussi l'attitude de Descartes vis-à-vis du déisme et de la philosophie indépendante de la Renaissance italienne.

ment intérieur qui en accompagne la réception. Seules la mauvaise volonté, l'insoumission, l'esprit de révolte entraînent la damnation éternelle et la méritent vraiment. Il suffit aux libertins de se rallier. La grâce viendra après; et avec elle, par l'effet de la miséricorde de Dieu, la foi aux mystères, et la charité. — Voilà pourquoi le Père Sirmond, dans sa *Deffense de la Vertu*, publiée en 1641 [1], la même année que le discours de La Mothe le Vayer sur la Vertu des Païens, tente d'établir que l'amour de Dieu n'est pas indispensable à la vie chrétienne, et qu'aux yeux de l'Église l'attrition, inspirée par la crainte de l'enfer, la pratique du bien et l'observation des commandements, même sous l'influence de motifs purement naturels, sont les seules actions ou dispositions morales qui soient réellement l'objet de « préceptes de rigueur », dont la violation constitue un péché très grave contre la loi religieuse. Examinons de plus près cette importante théorie qui rapproche si curieusement les conceptions religieuses des Jésuites des doctrines de religion naturelle.

Les traits les plus caractéristiques en ont été relevés, on devine avec quelle indignation et quelle sévérité, par Antoine Arnauld, dans son libelle intitulé : « *Extrait de quelques erreurs et impiétez, contenues dans un livre intitulé : la Défense de la Vertu, par le Père Antoine Sirmond, de la Compagnie de Jésus* » (1641) [2], dans sa *Théologie morale des Jésuites* (1642) [3], et dans sa *Dissertation théologique sur le commandement d'aimer Dieu* (1657). — Partant de cette idée, fort juste du point de vue de la raison naturelle, que l'amour ne se commande pas, et que Jésus-Christ en commandant d'aimer ses ennemis n'avait donc donné aux chrétiens qu' « un précepte de simple conseil », le Père Sirmond, approuvé suivant Arnauld par le Père Cellot, par dix autres théologiens de son ordre, et défendu plus tard par le Père Pintereau et par le Père Pirot dans son *Apologie des Casuistes*, soutenait dans sa *Deffense de la Vertu*, que le commandement d'aimer Dieu ne saurait imposer aux

1. *La Deffense de la Vertu*, par le P. Antoine Sirmond, s. j., Paris, 1641, trois parties en 1 vol. in-8°.

2. *Extrait de quelques erreurs et impiétez contenues dans un livre intitulé La Défense de la Vertu, par le P. Antoine Sirmond, de la Compagnie de Jésus*, Paris, 31 pages in-12, 1641. Nous citerons ce livre, la *Théologie morale des Jésuites*, et la *Dissertation théologique sur le commandement d'aimer Dieu*, d'après le tome XXIX des *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, à Paris et se vend à Lausanne, chez Sigismond d'Arnay et Compagnie, 1779.

3. *Théologie morale des Jésuites extraite fidellement de leurs livres*, éd. in-12, Paris, 1643.

fidèles « un amour affectif » et se traduisant par un sentiment du cœur, et n'exige d'eux en vérité qu' « un amour effectif », c'est-à-dire un amour se manifestant seulement d'une manière extérieure par des actions vertueuses et par l'observation des autres préceptes de la loi religieuse[1]. Suivant lui par conséquent, l'obéissance pratique à cette loi, sans charité intérieure et profonde, suffisait au salut. « Dieu, nous commandant de l'aimer, se contente au fond que nous lui obéissions en ses autres commandements.... Dieu ne nous perdra pas quoique notre cœur ne soit point à lui[2]. » Le motif de charité, c'est-à-dire d'amour de Dieu, étant ainsi exclu de la conduite, celle-ci n'en reste pas moins religieuse et même chrétienne, pourvu qu'on agisse comme si on aimait Dieu; bien plus, c'est en un sens aimer Dieu que de pratiquer la vertu naturelle, si l'on reconnaît que « les effets prennent souvent le nom de leur cause ordinaire, comme les signes des choses signifiées », et que par suite « on peut donner celui d'amour aux effets extérieurs, sans avoir égard si l'intérieur y est[3] ». Et sans doute les théologiens, avant de nous reconnaître des mérites pour le ciel, exigent que nous accomplissions « en Dieu » nos actions bonnes, mais d'autre part « les œuvres que le concile de Trente appelle des œuvres faites en Dieu, *opera in Deo facta*, sont toutes sortes d'œuvres morales, faites par un motif particulier, sans aucune intention et affection pour Dieu[4].... Qui ne voit donc et ici et là que les œuvres faites en Dieu doivent être prises pour les bonnes œuvres, simplement, et par opposition aux mauvaises, sans y envelopper aucun motif de charité[5]? »

Voilà les païens sauvés, et les déistes bien rassurés sur les conséquences de leur éloignement de toute croyance et de toute vie intérieure surnaturelle; leur seul devoir est de prouver leur soumission par des actes extérieurs. On n'exige d'eux que l'attrition, même

1. A. Sirmond, *Deffense de la Vertu*, p. 27-28, p. 18; voir Arnauld, *Extrait de quelques erreurs et impiétés*, etc., p. 2, 6, 7, 8 et 9; cf. *Dixième Provinciale*, éd. Brunschvicg, t. V des *Œuvres de Pascal*, p. 226-227.

2. A. Sirmond, cité par Arnauld, *Extrait de quelques erreurs*, p. 2 et 3; cf. *Dixième Provinciale*, éd. cit., t, V, p. 227, 270-271.

3. Antoine Arnauld, *Dissertation théologique sur le commandement d'aimer Dieu*, *Œuvres*, t. XXIX, éd. de 1779, p. 27. La citation est empruntée par Arnauld à la page 17 de l'ouvrage de Sirmond : *Réponse à un libelle diffamatoire publié contre l'auteur de la Défense de la Vertu*.

4. A. Sirmond, *Deffense de la Vertu*, p. 54, texte cité par Arnauld, *Extrait de quelques erreurs*, éd. de 1779, p. 14.

5. A. Sirmond, *o. c.*, texte cité par Arnauld, *o. c.*, p. 14.

sans confession[1], suivie de l'amour « effectif ». Leur obéissance, même servile, suffira à les sauver[2]. On comprend la sainte colère des jansénistes, aussi ardents à exiger des fidèles la foi, l'amour de Dieu, et toutes les vertus surnaturelles, qu'intransigeants dans leur refus d'admettre que ces vertus dépendent, même pour une faible part, de la volonté et du libre arbitre humain. — Ecoutons les paroles sévères prononcées par Arnauld : « ... Selon ces Auteurs (les Pères Cellot et Sirmond), dont l'un est approuvé par six théologiens de son ordre, et l'autre par quatre, une personne qui a reçu l'habitude de la charité dans le baptême peut demeurer toute sa vie sans jamais aimer Dieu, sans jamais agir pour Dieu, sans jamais entreprendre aucune action par affection envers Dieu, et pourvu qu'il conforme ses mœurs à la raison comme un philosophe payen, et qu'il fasse des actions de vertu morale, sans y rien considérer autre chose que leurs séules fins et motifs particuliers, sans y rien rechercher que leur seule beauté naturelle, comme notre Auteur dit ailleurs, Dieu ne manquera pas de l'admettre en son royaume, et de lui faire part de ses biens, *quae praeparavit diligentibus se*[3].... Dans le troisième Traité, il (le Père Sirmond) entreprend de prouver que les actions des vertus purement naturelles et morales, sans avoir aucun rapport à l'amour de Dieu, méritent le ciel *de condigno*, lorsqu'elles sont exercées par un homme qui est en grâce, et même nous disposent à être saints lorsque nous les pratiquons en mauvais état[4].... Il a la hardiesse d'assurer dans la page 36, que selon saint Augustin, le pur amour et la pure recherche de Jésus-Christ, nécessaire pour gagner le paradis, ne consiste qu'à faire de bonnes œuvres pour la bonté qui s'y trouve, et n'y mêler aucune intention perverse; c'est-à-dire, comme c'est son dessein de le prouver, qu'une action faite sans aucun dessein d'amour de Dieu, pourvu qu'elle soit conforme aux règles de la raison, doit être censée, selon ce saint, une action de pur amour et de pure recherche de Jésus-Christ. D'où il s'ensuit que tous les philosophes Payens qui recherchaient les vertus pour elles-mêmes, et parce qu'elles étaient conformes à la raison, agissaient par pur amour et par pure

1. Arnauld. *Extrait de quelques erreurs*, éd. cit., p. 8-9. Cf. Pascal, *Dixième Provinciale*, éd. cit., t. V, p. 267-268.

2. Le chapitre troisième de la *Défense de la Vertu* a pour titre : « Que la crainte servile est bonne, quoiqu'imparfaite ».

3. Arnauld, *Extrait de quelques erreurs*, éd. cit., p. 7.

4. *O. c.*, p. 12.

recherche de Jésus-Christ; et cela encore, selon la doctrine de saint Augustin, pour couronner une erreur si manifeste d'une imposture si grossière[1]. » C'est, on n'en peut douter, égaler au vrai chrétien le déiste qui met en pratique la morale de Pomponace ou celle de Giordano Bruno. Le but de la doctrine était visible : en la propageant, les Jésuites voulaient tendre une main secourable aux libertins, partisans de la religion naturelle. Périlleuse concession, dont Arnauld ne pouvait manquer d'apercevoir toute la gravité! « Ainsi, écrivait-il, ceux qui ruinent ce grand commandement (le commandement de l'amour de Dieu) renversent d'un seul coup toute la Religion chrétienne, ils anéantissent le dessein de l'Incarnation, ils rendent inutiles les mystères; ils démentent toutes les Écritures; leur erreur en un mot renferme le venin de toutes les autres. Car les autres erreurs ne retranchent, pour ainsi dire, que quelques branches, mais celle-ci coupe le tronc de l'arbre, et sape la Religion par les fondements[2]. »

La sentence rendue est bien rigoureuse. Arnauld avait-il le droit de la prononcer? Certes, en se plaçant strictement sur le terrain de la théologie, il avait beau jeu à démontrer par des textes l'opposition qui éclatait entre les doctrines des Jésuites et l'authentique orthodoxie chrétienne. Mais plaçons-nous maintenant au point de vue de la prédication et de l'apologétique. Nous allons voir qu'ici les Jésuites reprennent tous leurs avantages, au point que Pascal lui-même, malgré la ferveur de ses sentiments jansénistes, trouve profit à s'inspirer d'un argument de raison naturelle dont ses adversaires s'étaient servis pour convertir les libertins.

Si les Jésuites, sous l'influence d'une préoccupation trop exclusive de présenter aux incrédules les vérités de la religion naturelle comme essentiellement conformes aux enseignements de la raison, avaient négligé de justifier les dogmes surnaturels du christianisme par l'argumentation traditionnelle des apologistes invoquant le fait historique de la révélation, leur apologétique ne se serait distinguée en rien des doctrines déistes d'un Campanella ou d'un Herbert de Cherbury. A la vérité elle est encore loin de lui ressembler. Seulement leur confiance exagérée dans l'efficacité psychologique des cérémonies, des sacrements, du culte extérieur, et de tout ce

1. Arnauld, *o. c.*, p. 13-14.
2. Arnauld, *Dissertation théologique sur le commandement d'aimer Dieu*, éd. cit., p. 16.

qu'on pourrait appeler les gestes de la foi, les conduit très souvent, dans leur entreprise de conversion, à placer tous leurs espoirs dans une méthode de formation de l'habitude et d'éducation de la sensibilité religieuse, ou dans une sorte de « mécanique de l'enthousiasme[1] », qui diffèrent vraiment trop d'une adhésion intérieure, profonde, et d'origine surnaturelle, aux vérités et aux maximes du dogme révélé. Ils semblent ainsi mériter les reproches qui leur sont adressés par Arnauld dans le *Traité de la fréquente Communion* (1643), et par Pascal dans plusieurs fragments des *Pensées*.

Or, cette importance attribuée aux actes extérieurs de la vie chrétienne n'est pas dans les conceptions religieuses des Jésuites un trait isolé des autres : c'est bien plutôt une conséquence fort logique de leurs opinions sur la grâce, sur l'amour de Dieu, et sur le mécanisme de la conversion. Selon eux assurément, nul homme ne peut être sauvé sans la foi, ni obtenir la foi, s'il ne la possède pas, sans le secours de la grâce. Seulement, comme d'une part le molinisme fait dépendre le don de la grâce et de la foi beaucoup moins d'une décision arbitraire de Dieu que du vouloir même et du libre arbitre de l'homme, à qui la Providence, dans sa miséricorde infinie, accorde toujours une grâce suffisante, comme d'autre part l'amour de Dieu exigé pour le salut n'est pas cet amour intérieur, affectif et profond, dont la volonté ne saurait être maîtresse, mais un ensemble d'actions qui relèvent de son pouvoir, une conduite pratique extérieure entièrement conforme à celle que l'amour affectif aurait pu lui inspirer, la tâche essentielle de l'apologiste doit consister à déterminer les incrédules, une fois ramenés à la religion naturelle par les arguments de la raison, à se conduire comme s'ils croyaient déjà aux dogmes de la religion révélée, de manière à mériter incontestablement par leur bonne volonté le don gratuit de la charité et de la foi. Agir comme si l'on croyait, agir comme si l'on aimait, y a-t-il une si grande différence entre ces deux attitudes? Les Jésuites, qui recommandaient la seconde, et la déclaraient suffisante au salut, ne pouvaient manquer, pour les mêmes raisons, d'apprécier et de recommander aussi la première qui, remarquons-le bien, était en outre capable de suppléer, dans

1. Le mot est de M. Louis Gillet, *Histoire artistique des ordres mendiants; Etude sur l'art religieux en Europe du XIIIe au XVIIe siècle*, Paris, librairie Renouard, H. Laurens, éditeur, 1912, page 336. — Voir p. 330 un essai de réhabilitation du style baroque.

la tâche de conversion des libertins, à toute faiblesse supposée dans les preuves classiques de la religion naturelle elle-même.

Mais pour incliner ainsi la volonté des incrédules à l'accomplissement des actions vertueuses et à la soumission aux pratiques cultuelles imposées par la profession de chrétien, quel était pour l'apologiste réduit à user de méthodes purement rationnelles la seule argumentation à la fois rigoureusement indispensable et supérieurement efficace? Puisque son but était d'obtenir non pas une croyance, mais des décisions et des actions, c'est à l'intérêt égoïste de l'individu qu'il devait s'adresser. Sa tâche consistait donc à lui démontrer par un argument irrésistible qu'il gagnerait davantage à agir conformément aux préceptes du catholicisme et à tenter l'expérience de la vie religieuse qu'à persister dans sa conduite antérieure de déiste ou d'athée. Le problème à résoudre en faveur de la religion était un *calcul des risques*; l'apologétique devait débuter par l'*argument du pari*.

Aussi voyons-nous que le Père Sirmond, dans la conclusion de son ouvrage sur l'*Immortalité de l'Ame*, consacre plusieurs pages, restées inconnues, semble-t-il, de tous les historiens de Pascal, à mettre en balance les avantages et les risques d'une vie morale fondée sur l'hypothèse de l'immortalité, avec ceux d'une conduite s'inspirant de la croyance opposée, et à démontrer au libertin que pour lui il est avantageux et même « plus que raisonnable » de s'affranchir du joug des passions, de « vouloir suivre le train de la vertu, et mériter le ciel, quand mesme il n'y aurait aucune preuve naturelle de l'immortalité de l'âme et de l'éternité qui ne souffrît quelque répartie [1] ». — Au terme de cette analyse, nous aboutissons donc à une conclusion ou à une observation en apparence paradoxale : le pari de Pascal qu'on pouvait à bon droit, semble-t-il, considérer comme une pièce essentielle d'une apologétique fidéiste qui s'était constituée au XVIIe siècle pour combattre en même temps le déisme né de la culture littéraire et philosophique de la Renaissance, et les concessions dangereuses des Jésuites à la raison et à la religion naturelle, est en réalité, si on le considère dans sa forme primitive, étroitement solidaire des conceptions religieuses que le jansénisme visait à réfuter et à supplanter. C'est un argument qui fait appel à la raison pour obtenir des libertins une sorte

1. A. Sirmond, *Démonstration de l'immortalité*, édition citée, p. 462.

de conformisme religieux étranger à la vraie foi. — Il y a plus; cet argument a été découvert par un Jésuite; — ce Jésuite était un adversaire d'Arnauld et de Pascal : le Père Sirmond; — enfin, nous allons tâcher de l'établir, c'est au Père Sirmond que Pascal a emprunté l'idée du pari.

LÉON BLANCHET.

(*A suivre.*)

NOTES ET DISCUSSIONS

A PROPOS DE LA DÉMONSTRATION GÉOMÉTRIQUE : RÉPONSE A M. GOBLOT

Dans un article de la *Revue*[1], publié en novembre 1916, j'examinais le problème logique suivant : le syllogisme allant du général au spécial ou au singulier, la démonstration géométrique allant le plus souvent du singulier ou du spécial au général, peut-on ramener celle-ci à un polysyllogisme? Le mérite d'avoir posé la question en ces termes revient indubitablement à M. Goblot, comme on en juge par la lecture de sa thèse, parue en 1898. Il devenait indispensable, avant de proposer une solution personnelle de ce problème, de montrer en quoi celle de M. Goblot me paraissait insuffisante. Pour discuter sa théorie, je m'appuyai sur l'exposé qu'il en avait donné dans sa thèse *La Classification des sciences*, et dans un article de l'*Année psychologique*, paru en 1908, intitulé : « La démonstration mathématique ». J'eus grand soin d'ajouter : « Cet exposé ne saurait en rien préjuger du développement ultérieur de la pensée de son auteur que nous révèlera la publication d'un prochain *Traité de Logique*[2]. » Aujourd'hui le *Traité de Logique* est paru[3]. Il revient sur la question que je traitais, et contient même un long avertissement consacré à l'examen de mon article. Je me fais un devoir de

1. L. Rougier, La démonstration géométrique et le raisonnement déductif, nov. 1916, p. 809-858.
2. *Art. cit.*, p. 810, note 1.
3. E. Goblot, *Traité de logique*, Colin, Paris, 1918.

courtoisie et d'amitié de retourner à l'auteur sa politesse : d'examiner en quoi le nouvel exposé de ses idées modifie ma critique ancienne et quel désaccord subsiste encore entre lui et moi.

Dans l'article de 1916, je reprochais à M. Goblot d'avoir sacrifié la nécessité de la démonstration pour rendre compte de sa fécondité, en confondant l'évidence assertorique qui naît de l'intuition sensible avec la certitude apodictique qui suit du seul raisonnement. Pour justifier cette critique, je faisais état de la démonstration, donnée par M. Goblot, du théorème suivant : dans un triangle isocèle, les angles opposés aux côtés égaux sont égaux. Cette démonstration, au gré de son auteur, n'aurait contenu qu'un seul syllogisme, une opération de retournement et deux constatations de faits géométriques à la simple inspection de la figure, sans qu'il soit expliqué d'où vient la nécessité des faits constatés. Aujourd'hui, M. Goblot a tenu compte de ma critique[1]. Il reconnaît que sa démonstration d'autrefois était « fort imparfaite »; que les faits constatés sont nécessaires en vertu de deux syllogismes; il admet, d'une façon générale, que les opérations constructives qui interviennent dans la démonstration ne conduisent à des résultats nécessaires qu'autant qu'elles s'effectuent en vertu de règles se rapportant « les unes à la possibilité des opérations, les autres à la nécessité de leur résultat[2] ». Comme « l'application d'une règle est un syllogisme », il y a dans une démonstration autant de syllogismes que de démarches successives de la pensée. A ce prix seulement la démonstration sera nécessaire et l'on pourra distinguer la *constatation logique*, dont parle le *Traité*, de la *constatation empirique*, qui naît de l'intuition spatiale. Ces corrections ayant été faites, le reproche d'empirisme géométrique que j'adressais autrefois à M. Goblot ne subsiste plus.

Est-ce à dire que nous soyons définitivement d'accord? M. Goblot ne le pense pas : « Voici enfin le point précis sur lequel je me sépare de M. Rougier ». Après avoir cité un passage de mon article sur l'acte synthétique de l'esprit qui intervient dans le choix et le rapprochement des majeures et des mineures, l'auteur de l'*Avertissement* ajoute : « Le *choix*, le *rapprochement*, la *combinaison logique*, l'*acte synthétique* de l'esprit, voilà bien les opérations constructives dont j'ai signalé l'importance. Je devrais donc, semble-t-il, me

1. *Op. cit.*, Avertissement, p. xx et xxi, note 1.
2. *Op. cit.*, p. 274.

déclarer satisfait. Je ne le suis pas du tout. Car, d'après M. Rougier, ces opérations constructives reviennent à combiner des syllogismes. La démonstration, dit-il, ne se réduit jamais à un seul syllogisme. Mais un polysyllogisme est aussi incapable de nouveauté et de généralisation qu'un syllogisme unique. Ce que l'on construit, c'est la conséquence même que l'on veut démontrer; c'est, par exemple, la somme des angles d'un triangle. Cette somme n'est pas un assemblage de syllogismes, mais un assemblage d'angles. En arithmétique, en algèbre, ce que l'on combine, ce ne sont pas des syllogismes, mais des nombres, ou des symboles qui les représentent, et des relations entre ces nombres et ces symboles [1]. » Le grief, formulé par M. Goblot, n'est vraiment pas topique et je ne saurais l'accepter pour mon compte. Un des buts de mon article était précisément de montrer que la démonstration géométrique consiste à combiner syllogistiquement non des propositions universelles, mais des objets particuliers, suivant des majeures universelles (propositions premières ou théorèmes déjà démontrés) : « La démonstration géométrique, affirmais-je, dans le cas le plus simple où elle se réduit au syllogisme hypothétique, consiste, non à combiner des propositions universelles entre elles (principes et axiomes), mais à appliquer ces propositions universelles à des mineures particulières formées par la *combinaison logique d'objets* soutenant entre eux certaines relations, pour en déduire l'existence de nouveaux objets et de nouvelles relations. *Le raisonnement n'est donc pas l'art de combiner des principes universels entre eux, mais l'art de combiner des objets en appliquant ces principes à ces combinaisons* [2]. »

La divergence qui subsiste entre M. Goblot et moi est d'un ordre plus subtil que celui qu'il lui plaît d'accuser. Lorsqu'il parle d'objets sur lesquels on raisonne, M. Goblot entend des droites, des angles, des figures réalisées dans l'intuition spatiale : lorsqu'il parle d'opérations constructives, il a soin de nous renseigner [3] : « les opérations constructives ne sont pas des opérations de l'esprit, mais des opérations exécutées mentalement. En leur essence, elles sont des actions externes, par exemple des mouvements. On ne fera aucune difficulté de l'admettre, s'il est prouvé qu'il en est ainsi dans les plus

1. *Op. cit.*, p. XXII.
2. L. Rougier, *art. et cit.*, p. 845-846. Les passages soulignés le sont dans le texte original.
3. *Traité de logique*, p. 272-273.

abstraits et les moins empiriques de tous les raisonnements.... En géométrie, l'importance des constructions graphiques n'a échappé à personne, mais les logiciens sont enclins à n'y voir que des opérations auxiliaires ou préparations du raisonnement. Elles sont le raisonnement lui-même.... Les opérations du raisonnement géométrique ne consistent pas seulement à tracer des lignes nouvelles, mais aussi en des translations, superpositions, rotations, déformations, etc., de figures, enfin en des mesures.... Ces opérations manuellement exécutables, et manuellement exécutées dans les applications techniques, sont exécutées mentalement dans le raisonnement géométrique. » Il suit de là une conséquence importante : « le raisonnement n'est jamais indépendant des objets sur lesquels on raisonne. La logique formelle est absolument stérile ».

Je crois, au contraire, que le raisonnement, en tant que tel, est toujours indépendant de la nature particulière des objets auxquels on l'applique. Lorsque je parle d'objets, j'entends parler de simples symboles, susceptibles d'interprétations concrètes les plus diverses, dont je n'envisage que les fonctions logiques, telles que permet de les définir la *Logique des relations* fondée par Russel. Lorsque je parle d'opérations, il ne s'agit que d'opérations logiques (addition, multiplication, etc.) ou de constructions permises par les principes formateurs de la théorie, qui expriment que, si certains objets sont posés jouissant entre eux de certaines relations logiques, de nouveaux objets sont alors posés qui soutiennent avec les premiers et entre eux de nouvelles relations logiques. En aucun cas, il ne s'agit d'objets figurés ou d'opérations empiriques. Les principes d'une théorie déductive sont de simples fonctions propositionnelles qui deviennent des propositions vraies, moyennant certaines interprétations intuitives données après coup des symboles qui y figurent à titre de variables. Il en résulte que le raisonnement est affranchi de la matière de l'intuition à laquelle on l'applique. Toute théorie déductive est purement formelle : c'est un schème logique, un barème de déductions toutes faites, susceptible de s'appliquer aux objets et aux relations particulières les plus variés[2].

Il existe d'autres points de divergence entre M. Goblot et moi,

1. *Traité de logique*, p. XXIII.
2. Cf. L. Rougier, De la nécessité d'une réforme dans l'enseignement de la logique, § IV : nature formelle de toute théorie déductive, *Revue de Métaphysique et de Morale*, sept. 1917, p. 583 et suiv.

mais qui n'ont qu'un rapport indirect au débat. Plutôt que de les accuser, qu'il nous soit permis de louer dans le *Traité de Logique* une œuvre robuste, lentement mûrie au cours d'une vie de pensée lucide, disciplinée et probe; qu'il nous soit permis de louer sans réserve une magistrale profession de foi intellectualiste, simple et catégorique, sans équivoque ni faux-fuyant, qui se refuse délibérément à faire sa part au clair-obscur du fidéisme, de l'intuition mystique ou bergsonienne; et que M. Goblot soit enfin remercié pour avoir suivi les traditions les plus authentiques de notre génie national, qui sont le goût de l'intelligible en toutes choses, le culte des idées claires et distinctes, le souci de la rigueur logique et le bon sens.

LOUIS ROUGIER.

A PROPOS DU FONDEMENT DE L'INDUCTION

La plupart des logiciens, depuis Mill, admettent qu'à la base de la généralisation inductive se trouve le principe de l'uniformité de la nature. Cependant, le professeur Royce a vivement attaqué ce principe [1] lequel, selon lui, est aussi stérile qu'inutile; stérile, parce que dans les cas concrets il ne nous dit point si nous pouvons ou non généraliser telle uniformité observée, et nous force de nous rejeter sur l'intuition des experts en la matière; inutile, parce qu'on peut énoncer un autre principe, celui de « Bon échantillonnage » (*fair sampling*) qui le remplacera avantageusement sans aucunement le présupposer.

Je me permets de citer presque en entier le texte de Royce sur ce point essentiel.

Étant donnée une série finie de faits susceptibles de devenir objets de l'expérience humaine, il nous faudra supposer que ces faits ont une constitution déterminée « that is, according to our presupposition, there are possible assertions to be made about these facts which are either true or false of each individual fact in the set in question.... If we grant the single principle of the determinate constitution of any finite set of facts of possible experience, we can draw probable conclusions regarding the constitution of such a set of facts, in case we choose fair samples of this collection. And in order thus to generalise from the sample to the whole collection we do not need any presupposition that the collection of facts which we judge by the samples has a constitution determined by any further principle of « uniformity » than is at once involved in the assertion, that the collection sampled has in the sense just illustrated some determinate constitution. In other words, given a

1. Voir son article « The Principles of Logics » dans l'*Encyclopédie des Sciences philosophiques* publiée par Arnold Ruge, édition anglaise, Londres, 1913. Royce attribue à C. Peirce la théorie qu'il expose. Je me tiens cependant à la version de Royce, plus récente et, sur le point qui m'intéresse, plus précise.

finite collection of facts which has any determinate constitution whatever, be this constitution more or less « uniform »... it remains true that we can with probability, although of course only with probability, judge the constitution of the whole collection by the constitution of parts which are « fair samples » of that whole, even when the collection is very large and the samples are comparatively small.... Peirce has emphasized the fact that the concept of the « fair sample » is not a concept which requires any special presupposition about the uniform constitution of the collection » (p. 83-84).

Après les critiques adressées au principe de l'uniformité, on s'attend à voir les hésitations et incertitudes du procédé inductif, dans les cas concrets, résolues par la nouvelle formule. Cependant, il n'en est rien; Royce avoue que seule l'expérience peut nous apprendre si l'échantillon donné est bon ou non, et c'est toujours aux mêmes experts qu'il faudra recourir, tout comme si nous n'avions à notre disposition que le principe de l'uniformité.

Mais ne cherchons pas chicane sur ce point au Professeur Royce. Quand même son principe de « bon échantillonnage » ne tiendrait pas tout ce qu'il promettait, il n'en serait pas moins un rival dangereux du principe de l'uniformité dans le rôle de fondement de l'induction, puisqu'il est plus immédiatement intuitif. Mais c'est à la condition d'être un principe également indépendant. Or, je vais essayer de montrer que, loin d'être libre de toute présupposition, comme Royce ne se lasse pas de le répéter, le « bon échantillonnage » présuppose nécessairement ce même principe de l'uniformité de la nature qu'il prétend remplacer.

Un échantillon, dit Royce, est « bon » lorsqu'il a été choisi au hasard, c'est-à-dire d'une façon représentative : « at random *or* in a representative way » (p. 87). C'est dans cet « or » que gît l'équivoque. Nous *pouvons* toujours choisir au hasard, et nous *devrions* toujours choisir d'une façon représentative. Pour montrer que probabilité justifie la supposition que cela revient au même, Royce analyse un cas concret : celui d'une collection de quatre morceaux de bois, deux blancs et deux rouges, dont on tire au hasard un échantillon de deux pièces; quatre combinaisons sur les six possibles donnent une idée juste de la répartition des deux couleurs dans la collection. Mais Royce ne se demande pas si cette équivalence (entre le choix au hasard et le choix représentatif), dont dépend la possibi-

lité, pour un échantillon, d'être « bon », ne présuppose pas quelques conditions spéciales dans la collection échantillonnée et dans son rapport avec l'échantillon, conditions réalisées dans le cas qu'il analyse mais qui pourraient ne pas l'être dans d'autres cas.

Supposons une collection de dix billes de billard peintes chacune en une couleur différente. Il s'agit de deviner les couleurs et leur répartition dans la collection. Il est évident qu'*aucun* échantillon choisi au hasard ne sera « bon », à moins d'englober toute la collection, ce qui serait le contraire même de l'idée d'échantillon. Cependant, la condition de « constitution déterminée », la seule qu'exige Royce pour que sa méthode puisse être appliquée, est satisfaite, puisqu'une proposition énoncée relativement à la collection, telle que « les billes sont rouges », sera vraie ou fausse de chaque bille particulière.

Donc une première limitation : le « bon échantillonnage » n'est possible pour une collection que si celle-ci ne se compose point de membres tous différents l'un de l'autre, c'est-à-dire que si la collection *comporte un minimum quelconque d'uniformité.*

Supposons maintenant une collection de six billes dont deux rouges, deux blanches et deux vertes. On tire au hasard deux billes et l'on est prié de former un jugement sur les couleurs et leur répartition dans la collection. Il est encore évident que tout jugement ainsi formé sera faux, puisque tout échantillon ne comprendra au maximum que deux couleurs (sur trois).

D'où une deuxième limitation : un échantillon ne peut être « bon » que s'il est d'une importance suffisante pour être représentatif, c'est-à-dire s'il subsiste entre ses dimensions et la diversité qualitative de la collection un rapport minimal.

Soit une collection de m objets (des billes par exemple) répartis en nombre égal k entre q qualités (par exemple des couleurs), nous appellerons ce nombre k « coefficient d'uniformité »; on aura donc $k = \frac{m}{q}$. Appelons n le nombre minimum d'objets compris dans un « bon » échantillon : $n = q$ (puisque si $n < q$ l'échantillon est forcément non représentatif, et si $n > q$ il n'est pas minimal); donc $k = \frac{m}{n}$; et $kn = m$.

Lorsque la répartition des objets entre les qualités n'est pas uniforme, n et k désignent des grandeurs plus compliquées. Soit m

une collection qui se compose de a membres de qualité A, b de qualité B, etc.; le nombre de qualités étant q. Alors n (l'échantillon minimal) $= a_1 + b_1 + c_1 + \ldots$ (polynome à q membres, obtenu en divisant respectivement $a, b, c, \ldots$ par leur plus grand commun diviseur et en faisant la somme des quotients); et $k = \frac{m}{a_1 + b_1 + c_1} + \ldots$; le coefficient d'uniformité désigne alors le nombre de fois que se répète dans la collection le groupe à q qualités $a_1 + b_1 + c_1 \ldots$. Mais la formule $kn = m$ subsiste encore. Il est évident que l'univers du discours est dans ce cas plus différencié et partant moins uniforme. Il faudra donc un échantillon plus grand pour le représenter, ce qui apparaît déjà des modifications dans les formules de k et de n. Ainsi, par exemple, pour une collection de dix billes, cinq rouges et cinq blanches, l'échantillon minimal = deux billes; tandis que pour une collection de dix billes dont six rouges et quatre blanches l'échantillon minimal = cinq, tout échantillon moins grand aboutissant nécessairement à un jugement faux en ce qui concerne la répartition des couleurs dans la collection.

Or, il s'ensuit de la formule $kn = m$; que :

1° Pour $k = 1$, $n = m$; lorsque k est petit, n est grand; pour que n soit sensiblement plus petit que m, k doit être relativement grand. En d'autres termes, il n'y a point de bon échantillon pour une collection où il n'y a pas d'uniformité; pour une dont l'uniformité n'est pas importante il faut un très grand échantillon; enfin, la probabilité pour un échantillon relativement petit d'être « bon » (ce qui est le cas ordinaire du procédé inductif) présuppose un coefficient d'uniformité considérable, c'est-à-dire un univers du discours où un grand nombre d'objets sont pareils $\left(k = \frac{m}{q}\right)$, ou bien où le même système d'ordre se reproduit souvent $\left(k = \frac{m}{a_1 + b_1 + c_1 + \ldots}\right)$. Autrement dit, le « bon échantillonnage » présuppose le principe de l'uniformité de la nature[1].

2° Inversement, lorsque $k = m$, $n = 1$; pour un k relativement grand, n peut être petit; ce qui veut dire que si l'univers du dis-

1. On nous dira peut-être que, puisque dans la formule $kn = m$, k et n sont interchangeables, on peut en tirer la conclusion opposée, c'est-à-dire que l'uniformité d'une collection dépend de la possibilité de l'échantillonner. Mais il est évident que la première précède logiquement la seconde comme sa raison d'existence.

cours est plutôt uniforme il est possible (et même probable) qu'un petit nombre d'objets tirés au hasard représenteront bien le tout. Pour une collection qui serait absolument uniforme, le plus petit échantillon suffirait pour juger de tout avec certitude. En d'autres termes, étant donné le principe de l'uniformité de la nature, le « bon échantillonnage » en résulte.

Les considérations ci-dessus peuvent paraître évidentes au point de friser le truisme. Il semble bien, cependant, en présence de la théorie de Royce, qu'il faut mettre tous les points sur les *i* pour établir que le « bon échantillonnage » ne peut pas remplacer le principe de l'uniformité de la nature : c'est une théorie méthodologique qui présuppose ce principe, qui en résulte, mais qui a pourtant l'avantage d'en analyser plus explicitement l'application.

S. GINZBERG.

QUESTIONS PRATIQUES

RÉFLEXIONS SUR LE DROIT DE LA PAIX ET LA SOCIÉTÉ DES NATIONS

§ I. — Le Droit de la Paix.

A l'issue d'une guerre qui a précipité les uns contre les autres tous les peuples civilisés, au nom de leur existence et de leur liberté, le problème de la paix prend une importance si exceptionnelle, qu'on ne saurait se soustraire à l'obligation de rechercher et de définir les principes qui doivent présider à son rétablissement. Le traité de paix qui mettra fin au conflit mondial, en effet, ne saurait être le simple enregistrement de l'état de fait créé par les événements militaires ou économiques, la simple consécration de la victoire de tel ou tel des groupes de puissances opposés. Une telle paix ne serait pas une paix véritable, mais seulement une trêve dans la lutte gigantesque. Ni les exigences du plus fort, ni les rancunes du plus faible, ne s'effaceraient devant elle. Les premières s'accroîtraient de tout l'orgueil de leur satisfaction relative, les secondes s'exaspéreraient de toute l'amertume d'une humiliation qu'elles voudraient momentanée. Pour cesser un instant de s'entre-détruire, les peuples ne sortiraient pas d'un conflit qui, resté latent sous les ruines présentes, risquerait de se raviver au premier souffle des convoitises ou des révoltes. La guerre seule, parce qu'elle est la suspension du Droit et l'œuvre de la force, connaît des vainqueurs et des vaincus. La Paix véritable doit aboutir à effacer toute différence entre les uns et les autres, ne laissant subsister entre eux que les relations issues d'un principe juridique qu'ils reconnaissent également légitime. S'il est dans la nature de la guerre de créer des vaincus, il doit être dans celle de la Paix d'effacer les vainqueurs.

*
* *

La Paix, en effet, est la restitution générale du Droit, dont la guerre avait commencé par nier le principe et suspendre l'exercice. Sans doute on sera tenté d'objecter sans délai que c'est une utopie puérile et peut-être dangereuse de vouloir qu'au terme d'une guerre honteuse par ses motifs, inexpiable par ses procédés, intervienne un traité de paix susceptible de paraître également acceptable aux deux belligérants. Tout d'abord il ne s'agit pas ici de jouer au prophète, et de prétendre déterminer les clauses matérielles de la convention à établir, mais seulement de dégager les principes sur lesquels une telle convention se devra fonder. Or il est plus aisé de convaincre l'adversaire sur le terrain des arguments théoriques, qu'en opposant des ambitions ou en agitant des intérêts. En second lieu, il s'agit moins d'une satisfaction immédiate et complète à donner aux désirs présents des deux belligérants que d'une reconnaissance de ces aspirations profondes, qui ne peuvent manquer de reprendre un jour, quand se seront apaisés les remous des passions actuelles, le cours régulier de leur développement. Aucune des grandes nations du monde n'a conçu un regret éternel de la ruine de ses ambitions impérialistes. Ni l'Angleterre, ni l'Espagne, ni la France ne se sentent réellement humiliées de l'anéantissement d'une hégémonie passagère, dont elles devinaient déjà, au temps même où elle s'élevait, la spécieuse fragilité. Les nations, comme les individus, reviennent à leurs habitudes de bon sens plus aisément par les revers qui percent leur orgueil que par les succès qui l'enflent. C'est par là seulement que la guerre est bonne. Pour démontrer l'incoercible diversité du genre humain, il n'y a pas d'argument qui vaille la brutalité de la défaite infligée à l'impérialisme qui se flattait de l'absorber.

*
* *

La Paix véritable ne doit donc pas être seulement une solution, ou pour mieux dire, une suspension des difficultés particulières dont la guerre est née ou qu'elle a aggravées. Elle doit se proposer la réorganisation intégrale du monde, délimiter équitablement les cadres des activités nationales, en un mot restituer le Droit. La Paix, en effet, est le régime ou le règne du Droit. Les deux termes

sont fonction l'un de l'autre. Le Droit est le principe, la Paix est l'état des relations qui résultent du principe. Il n'y a pas de Droit susceptible de produire d'autre conséquence que la Paix; il n'y a de Paix véritable que celle qui consacre le Droit.

Mais encore, — et dès maintenant peuvent commencer les divergences d'interprétation, — convient-il de définir le Droit. Les notions spéculatives, si l'on ne fait pas l'effort de déterminer avec exactitude leur contenu et leur place dans le système qu'elles constituent, restent trop aisément des formes élastiques où les hommes, selon les temps et les circonstances, enferment l'invincible multiplicité de leurs passions et de leurs désirs. Le Droit, borné au terme qui le désigne, est un vase vide où chacun met ses intérêts. De là la confusion des doctrines, l'ambiguïté des discussions, l'incertitude des solutions. Il faut aller davantage au fond des choses, et, lorsqu'il s'agit des concepts qui servent de règles à la pensée théorique ou pratique, s'efforcer de les saisir en eux-mêmes, hors de leur relation aux choses, et par conséquent, en l'espèce, en dehors des traditions de l'histoire et des aspirations du présent. Illusion métaphysique? dira-t-on. Oui, si l'on s'en tient à cette dialectique doctrinale. Métaphysique singulièrement nécessaire et féconde, au contraire, si le principe posé et défini comme un des termes du problème, on cherche ensuite à déterminer son rapport aux réalités existantes, puisque c'est en définitive ce rapport qui permettra de fixer la signification de la Paix.

*
* *

La doctrine du Droit, si l'on veut l'envisager dans son développement total, n'est autre chose que l'expression dialectique de l'idée de la Justice. La Justice elle-même est la synthèse de deux catégories morales qui, logiquement antérieures à elle, ne prennent que par leur union une valeur et un sens complet, nous voulons dire le concept de Personnalité et le concept d'Égalité. La Personne humaine, en effet, ne peut se poser qu'à la condition de se limiter du même coup, et ne peut se limiter que par l'affirmation d'autres Personnes, différentes d'elles, et néanmoins placées sur un même plan de réalité, par conséquent comme égales à elle. C'est donc la reconnaissance de l'égalité des Personnes qui permet la délimitation de l'affirmation des Personnes. Mais cette égalité des personnes ne

peut concerner leur condition sensible, l'ensemble des aspirations et des espérances qui déterminent, dans la mémoire du passé, dans la réalité du présent, dans la tendance vers l'avenir, le développement positif de leur existence psychologique. L'identité virtuelle des Personnes; l'introduction d'un contrat d'égalité dans les rapports qui les unissent, c'est ce qu'on est convenu d'appeler la Justice. Être juste, c'est traiter l'homme, tous les hommes, au titre de Personnes, c'est mettre l'égalité entre les Personnes morales.

Or, si l'affirmation de la Personne comporte celle de son droit, sa détermination implique la limitation de ce même droit, qui s'obtient par la reconnaissance du droit d'autrui, et cette affirmation du Droit dans une limitation réciproque, c'est ce qu'on nomme le Respect. Le Respect des Personnes est donc l'essence de la Justice. Le règne du Droit et de la Paix suppose pour la Personne, avec la conscience de sa valeur propre, l'acceptation de sa limite, c'est-à-dire de la valeur d'autrui. Affirmation du Droit, limitation du Droit, Respect, toute la notion de la Justice tient dans le développement synthétique de ces trois termes, et de ce simple aperçu dialectique nous pouvons au moins tirer l'espérance que la doctrine du Droit pur est fondée en raison.

Il n'est pas utile, en effet, de pousser plus loin l'analyse. Les difficultés que soulève le problème du Droit ressortissent moins à la définition des principes qu'à leur application à l'histoire présente. Nous ne doutons pas que l'Allemagne contemporaine ne demeure encore suffisamment fidèle à l'esprit classique de l'école Kantienne, pour ne pas rejeter sans examen cette dialectique du Droit pur, dans la mesure où elle s'accorde avec les conclusions de sa propre philosophie de l'histoire.

*
* *

Mais les obstacles principaux ne sont pas surmontés par là. Tout d'abord, s'il est aisé de définir les Personnes, quand il s'agit d'individus, il n'en est plus de même des collectivités. Le rapport qui unit le droit des hommes au droit des peuples est certain. Il a maintes fois été mis en lumière. Il n'en reste pas moins que déjà l'auteur du *Contrat Social* se découvre singulièrement embarrassé quand il s'agit de saisir l'expression de ces volontés communes et de déterminer les critères auxquels elles peuvent être reconnues.

La difficulté qu'il éprouve à distinguer la Volonté générale, seule véritable expression de la conscience collective, des mouvements de toute nature qui l'agitent, s'augmente considérablement dès qu'il s'agit, non plus de sociétés démocratiques, mais d'états monarchiques, où l'on peut accuser de prétention intolérable le souverain pouvoir qui se flatte d'incarner la nation. Il est vrai que la révolution allemande a affirmé instituer le régime démocratique. Mais il est également certain que le double problème de sa sincérité et de sa stabilité reste encore indécis. A défaut d'une forme de gouvernement, des habitudes de pensée, des aspirations occultes subsistent, dont il faut tenir compte. Or, si l'on admet sans difficulté que les grandes démocraties anglaise, française, américaine, sont en droit de prétendre à cette appellation de personnes morales, il n'en est pas de même d'une institution qui resterait autocratique en fait ou de tendance. Qu'on accorde, si l'on veut, que la nation allemande est une personne morale. Aucun des Peuples de l'Entente n'eût accepté que l'impérialisme manifesté par une monarchie de Droit divin fût l'expression véritable et dernière de la pensée et de la volonté de cette personne. Tous ont émis le souhait de traiter de la Paix avec la démocratie allemande. Mais il appartient aux Germains eux-mêmes de répondre à la question ainsi posée. Le droit des Personnes à disposer d'elles-mêmes implique comme corollaire immédiat leur droit à se gouverner elles-mêmes, et ainsi le problème international se complique dès le premier moment d'un problème de politique intérieure, qui ne saurait être résolu ni en partant des mêmes principes, ni en tenant compte des mêmes besoins. Car s'il n'est permis à aucun peuple de se mêler du gouvernement d'un autre peuple contre une volonté qui repousse l'intervention étrangère, c'est que cette politique intérieure est soumise à l'influence de traditions, de préférences sentimentales, de symboles qu'on ne saurait songer à piétiner sans froisser l'âme même de ce peuple dans ce qu'elle a de plus intime et de plus respectable. Au cas par conséquent où la nation germanique refuserait de se désolidariser soit avec un gouvernement, soit avec une tradition politique, dont l'humanité dénonce les criminelles intentions et les infâmes procédés, une seule voie resterait ouverte à la restauration du régime du Droit : comme il ne saurait être question de traiter équitablement avec un pouvoir qui se refuse au point de vue de l'équité, il ne saurait davantage s'agir de traiter avec un peuple qui soutient

de toute sa volonté les ambitions cyniques du pouvoir. Hors la loi de Justice que proclame l'humanité, le peuple allemand ne peut en ce cas que recueillir les fruits de sa victoire ou subir les conséquences de sa défaite. La Paix ainsi établie ne sera que la trêve de la force, sans cesse menacée par l'égoïsme croissant du vainqueur ou l'inexpiable rancune du vaincu.

*
* *

Il ne restera donc qu'à juger l'adversaire mis hors d'état de nuire. Le problème de la paix relève dès lors du droit répressif, non plus du droit restitutif. Il appelle des sanctions et non des tractations. La figure du vaincu devant le tribunal est celle d'un accusé, et non plus d'un plaideur, — et une difficulté immédiate se présente. Quel sera ce tribunal chargé d'instruire le procès de l'ennemi du genre humain? Les seuls peuples victorieux constitueront-ils le jury devant lequel comparaîtra un inculpé doublement méprisable pour son crime et pour sa défaite? Ou bien, par un extraordinaire renversement des habitudes de la justice, accepteront-ils de discuter avec lui non seulement les circonstances de la faute, mais jusqu'aux clauses de la peine? Ou enfin consentiront-ils à porter la cause devant une Cour de justice dont la compétence et l'impartialité leur paraîtront offrir des garanties certaines? Mais où trouver pareille assemblée au terme d'un conflit dont est apparue de plus en plus l'illimitée tendance, parce qu'il met en jeu la liberté de tous les peuples, à mettre aussi les armes aux mains de tous les peuples? Toutes les grandes puissances de la terre sont entrées dans la lutte, et celles-là seules se sont tenues en dehors, que la médiocrité de leur force, l'incertitude de leurs sympathies, la complication de leur situation intérieure, les craintes que leur position leur faisait concevoir, et peut-être aussi une secrète répugnance à recevoir des coups, attachaient avec une passion désespérée à une neutralité qui les affamait, mais qui les enrichissait. Sont-ce donc ces neutres incapables de décider d'eux-mêmes qui seront appelés à décider d'autrui? Les peuples de l'Entente sont en droit de récuser leur juridiction. Ceux-là n'ont pas mérité de parler au nom du Droit, qui n'ont pas souffert pour le Droit. Bien plus, de ce qu'ils n'ont pas su, pendant la guerre, discerner le juste et l'injuste, comment penser qu'ils le seront subitement devenus à l'heure de la paix? Ou s'ils ont cédé aux menaces,

aux flagorneries, aux présents du puissant, comment espérer qu'ils seront soudain pénétrés d'un scrupuleux désintéressement et d'une impartialité supérieure, à l'heure où le vainqueur n'aura qu'à les solliciter d'approuver sa victoire. Trop faibles pour être honnêtes sans danger, trop humbles pour forcer le respect, trop menacés pour inspirer confiance, ce ne sont point les neutres présents qui décideront du sort des nations, mais bien les nations elles-mêmes qui, parce qu'elles auront fait la guerre au nom du Droit des peuples, décideront pour tous les peuples du régime de la Paix.

*
* *

Il faudrait presque, en effet, pour qu'il en fût autrement, en appeler aux habitants d'un autre monde, sous cette condition encore que leur législation s'inspirât de ces mêmes principes au nom desquels la guerre a été acceptée, soutenue et gagnée. Une seule solution reste donc possible, qui est l'instauration d'un aréopage des nations, décidant du sort de l'humanité, parce qu'elles constituent l'humanité. Grandioses assises que cette réunion de tous les peuples, sortant d'une guerre qui les aura assombris de ses deuils, mais enorgueillis de sa gloire, pour venir déclarer la paix au monde et travailler au règne du Droit! C'est alors que seront rendues manifestes l'étendue de leur sincérité et la force de leur désintéressement. Car il leur faudra, en quelque sorte, par un dédoublement inéluctable, ne point confondre en eux le juge et la partie. Une conscience individuelle est rarement susceptible d'une semblable division. Du moins inspire-t-elle une moindre confiance, parce que son indissoluble unité laisse toujours suspecter l'indépendance de ses moyens moraux. Il n'en est pas de même des peuples, qui ne jugent point tout entiers, mais par l'organe des plus éclairés et des plus probes de leurs membres, remettant ainsi en quelques individus leurs principes juridiques débarrassés de la gangue des passions, des rancunes et des intérêts. Sans doute le verdict sera porté au nom d'une doctrine, et dans une guerre qui fut avant toute chose un choc de doctrines, au nom de la philosophie politique qui se sera trouvée victorieuse. Mais parce que la raison dernière de cette victoire aura été son caractère humain, universellement humain, elle aura véritablement le droit de prononcer au nom de l'humanité. Bien plus, ce Droit, les peuples qui auront souffert pour lui et

triomphé par lui, seront fondés à soutenir qu'ils sont seuls à le représenter, et la justification de leur succès, la consécration de leur doctrine apparaîtront dans le soin scrupuleux qu'ils mettront à l'appliquer à leurs adversaires eux-mêmes. La leçon des événements, la crainte des représailles a peu à peu conduit ceux-ci à adopter dans les paroles de leurs hommes d'État, les libelles de leurs polémistes, les manifestes de leurs nouveaux gouvernants, les principes généraux de la doctrine du Droit, — l'histoire permettra un jour de dire : à se placer sous leur égide. Les vainqueurs se devront à eux-mêmes de justifier cette ultime confiance, même si elle n'est pour le vaincu qu'un suprême moyen de salut dont il n'eût pas laissé, vainqueur, l'espérance à son ennemi. C'est dans la Paix qu'apparaîtra le sens profond, la philosophie vraie de la guerre. Car le droit le plus sûr n'est pas celui qu'on s'attribue à soi-même, mais bien celui qu'on reconnaît à autrui. A cette condition seulement, la paix instaurée sera autre chose qu'une suspension momentanée des hostilités, une trêve incertaine et pleine de menaces, et, pour tout dire d'un mot, la sourde et hypocrite continuation d'une lutte perpétuée dans le choc des idées et le conflit des intérêts.

*
* *

Quel est donc le principe de ce Droit de la Paix que la victoire des peuples qui ont lutté pour lui met au-dessus non seulement des intentions du vaincu, mais encore des prétentions que le vainqueur serait tenté d'avoir? C'est moins dans la définition du Droit pur que dans son application aux contingences de l'histoire que les difficultés se révèlent nombreuses et complexes. Appliqué à ces consciences collectives que sont les groupements nationaux, le Respect des Personnes se traduit par le droit reconnu qu'ils ont de disposer d'eux-mêmes. La question n'est point ici de découvrir le principe logique des réalités politiques, de fonder en raison l'existence des nations. Un peuple est une création de la nature et de l'histoire. Bien vaine et bien spécieuse serait une doctrine de la Justice qui se bornerait à affirmer le Respect, dans la personne humaine, de l'unité dialectique de ses catégories morales, abstraction faite de tout le contenu de sensibilité qu'elle doit à son développement temporel. L'homme n'est pas une pensée pure, mais un ensemble vivant de traditions, de sentiments et de tendances, où entrent tout

le passé de sa race et toute son expérience du présent. Les préférences politiques ne sont pas en dehors de cet ensemble organique. La liberté qu'elles impliquent n'est que le choix d'un mode de vie, l'attachement accepté ou voulu à un système d'institutions. Il n'est pas d'État qui ne reconnaisse le droit de ses nationaux à l'émigration, le droit des étrangers à la naturalisation. L'esprit national d'un peuple est la somme des préférences individuelles de ses membres, dans ce qu'elles contiennent d'aspirations analogues et de désirs de vie commune. C'est par là que la conscience d'un peuple dépasse l'instant présent, et que, de même qu'elle enferme la mémoire de ceux qui ont été, elle contient l'espérance de ceux qui seront, du moins dans un avenir prochain. Le principe des nationalités consiste précisément dans ce droit à l'existence des consciences nationales. La nation est un fait. La nationalité peut n'être qu'un souvenir, qu'un vœu ou qu'un espoir. Elle n'en a pas moins de vérité spirituelle, pas moins de droit au Respect, et par conséquent à la réalisation. Une nationalité ne vaut pas par l'étendue de son territoire et le nombre de ses habitants, mais par l'énergie qu'elle met à s'affirmer et à se vouloir. Il n'y a pas des nations faibles et des nations fortes, ou, pour mieux dire, il y a un droit de la faiblesse, égal au droit de la force, et qui même mérite d'être d'autant plus jalousement gardé qu'il n'a pour le protéger que la puissance des principes spirituels dont il est l'expression juridique. Les hommes qui veulent vivre ensemble doivent être laissés libres de le faire. Les peuples qui ne veulent point dépendre d'autres peuples, ni même leur être liés par des traités d'alliance politique ou de subordination économique, doivent être respectés dans leurs désirs. Il n'y a pas d'indépendance sans souveraineté nationale. La seule différence qu'on puisse mettre entre elles est que l'indépendance d'un peuple s'affirme à l'égard des peuples étrangers, tandis que sa souveraineté s'exerce à l'égard de ses membres. Toute contrainte imposée ou maintenue par la violence, toute alliance qui n'est pas conforme aux aspirations des deux peuples qui la nouent, toute immixtion politique ou économique dans la vie intérieure d'une autre nation, est une violation du principe des nationalités, un retour à l'esclavage antique, un crime contre la conscience humaine. Toute négation actuelle du Droit doit être interdite, toute négation ancienne doit être réparée. Telle est l'essence du Droit de la paix, si l'on veut que la paix soit autre chose que le vain et momentané repos de

deux adversaires irréductibles, qui continuent de se guetter, prêts au premier instant à reprendre les armes.

*
* *

Qui donc définira les nationalités? On sait assez combien tous les critères extérieurs qu'on a voulu leur assigner, unité de race, unité de langue, unité de religion ou de coutumes, sont insuffisants et spécieux. Il est des nationalités dispersées sur des territoires différents, il est des territoires qui portent des nationalités si complètement mêlées, qu'il est même impossible de dire laquelle l'emporte par le nombre, la richesse ou la qualité. De tels cas, heureusement, restent rares. Mais il n'est qu'un indice qui permette de reconnaître et d'affirmer l'identité nationale : c'est la volonté nettement exprimée des hommes qui composent la nation. Ils peuvent cesser d'être attachés au territoire, cesser même d'être soumis à l'institution politique. Ils peuvent avoir émigré ou se réclamer d'ancêtres que les circonstances ont éloignés du sol natal. Il suffit que subsiste, à travers les déplacements de leur personne et les changements de leur fortune, leur volonté d'adhérer constamment à cette impérissable essence qu'est la nationalité. Ils augmentent leur propre droit de celui qu'ils ont reçu de leurs aïeux et de celui qu'hériteront d'eux leurs descendants. Ils ont sur les hommes qui ont pu prendre leur place un privilège imprescriptible de préemption. Bien plus, si l'iniquité des circonstances a fait qu'ils se sont trouvés détachés de la souche commune, ils soutiennent leur droit de toute l'énergie que le reste de la nation a mise à revendiquer son unité brisée. Qu'on n'aille pas prétendre qu'il en va de même pour l'agresseur et pour l'usurpateur. Car là où le droit n'existe pas, il n'est rien qui puisse l'accroître. Ainsi la volonté d'être une nation ne se limite pas à ceux qui réclament leur rattachement à la patrie perdue. Elle s'étend à tous ceux qui ont souffert de la division, à tous ceux qui se réjouiront un jour de l'unité restaurée, à tout le peuple qui appelle à lui ses membres séparés.

*
* *

C'est un procédé trop simple et trop brutal de s'en tenir, pour résoudre le problème, à la proclamation d'un plébiscite ou d'un referendum. Concédera-t-on le droit de vote à tous les habitants des

territoires contestés? L'anéantissement des populations deviendra dès lors pour l'envahisseur un moyen de conquête licite. Qui garantira d'ailleurs l'honnêteté du vote, et qu'il se sera effectué sans une pression officielle ou occulte de l'occupant momentané? Qui définira dans quelle mesure les émigrés ou les fils d'émigrés exprimeront leur volonté, et l'époque où l'on remontera pour limiter aux héritiers des disparus le pouvoir de les représenter, pour interdire aux habitants actuels le droit d'exprimer leurs préférences? Il est des indices moins simples, mais plus solides, pour résoudre le problème. L'Allemagne, qui a occupé en 1871 deux provinces françaises, au nom d'un prétendu droit historique qui aurait fait d'elles des parties intégrantes, injustement détachées de l'empire germanique, a pourtant autorisé l'émigration de ceux qui préféraient rester français. Par là elle a concédé que sa revendication ne pouvait s'étendre à la totalité des habitants, mais qu'elle cédait à la volonté de ceux qui refusaient d'en reconnaître la légitimité. Si, à ce moment, la majorité des Alsaciens-Lorrains eût déserté son territoire, sa prétention même fut apparue injustifiée. Mais à supposer que cette majorité n'eût pas consenti à abandonner les foyers ancestraux, ce n'est pas une preuve qu'elle acceptait la domination germanique. La protestation des députés Alsaciens-Lorrains à l'Assemblée de Bordeaux, le renouvellement de cette protestation par le plus grand nombre de leurs successeurs dans les assemblées allemandes, les manifestations politiques de l'heure présente sont des preuves du contraire. Au delà des faits actuels, toute l'histoire passée se prononce éloquemment. L'Alsace a souhaité son union à la nation française. Elle a donné à la France des généraux, des écrivains, des hommes d'État. Elle n'a jamais aspiré à se séparer de l'unité française, et la France, qui la revendique comme un élément essentiel de la patrie commune, ne parle pas au nom de ses ambitions ou de ses intérêts, mais au nom du Droit universel, imprescriptible, de la conscience humaine. Le referendum n'a de sens, de nécessité, de légitimité, que là où le droit est obscur, l'histoire trop fréquemment bouleversée, les aspirations incertaines. Encore convient-il de l'entourer de précautions exceptionnelles. La consultation par voie de plébiscite de la volonté collective, qui offre déjà, à l'intérieur de la communauté constituée, de tels inconvénients que nombre de politiques les ont jugés insurmontables, est encore plus délicate là où l'expression de cette volonté n'a pas pour garantie une souveraineté reconnue. Le

referendum est une méthode de pis aller, qui n'est susceptible d'être employée qu'autant que les faits ne contiennent pas en eux-mêmes une raison morale supérieure. Car la qualité des événements est plus significative que la quantité des suffrages.

*
* *

Il y a, il est vrai, un autre aspect du problème des nationalités, qui soulève des difficultés d'un autre genre et ne se laisse pas résoudre par les mêmes principes : c'est celui de leur extension territoriale. Nos adversaires ne craignent pas d'affirmer que la distribution du sol entre les diverses nations humaines doit être faite en fonction du nombre de leurs membres, et, sinon de leurs besoins, du moins de leur aptitude à le mettre en valeur. L'Allemagne revendique des territoires nouveaux pour nourrir une population qui déborde ceux qu'elle possède. Elle réclame des champs de houille pour traiter ses minerais de fer. Elle aspire à l'hégémonie des ressources industrielles, parce qu'elle prétend être la plus capable, par la puissance méthodique de son organisation, d'en tirer le maximum de rendement.

Deux sortes d'arguments peuvent être invoqués contre ces prétentions. L'aspect économique n'est pas le seul ni le plus important des relations humaines. Des raisons économiques, même excellentes, peuvent être appelées à céder le pas à des raisons morales plus subtiles, mais plus profondes, parce qu'elles tiennent plus intimement à la conscience d'un peuple. Or la définition de la nationalité, précisément, ne va pas sans l'attribution à cette nationalité d'une parcelle du patrimoine humain. Une conscience collective est, comme la conscience individuelle, une certaine relation des êtres et des choses. Cette portion de la terre, la nation s'est habituée à la considérer comme sienne. Elle la meuble de ses souvenirs, elle y déploie son activité, elle y attache ses espérances. Elle lui a donné la figure de son génie. Elle a mis l'empreinte de ses goûts dans la répartition du sol, dans le mode de sa culture, dans la construction de ses cités et l'aspect de ses monuments. La représentation qu'elle s'en fait, l'amitié qu'elle lui voue font partie d'elle au même titre que ses croyances religieuses ou morales, qui sont l'expression de ses rapports avec le monde surnaturel; et c'est la déchirer aussi violemment de lui arracher un fragment de son territoire, que de

brutaliser la notion qu'elle se fait de ses dieux ou de son idéal. Il y a entre l'homme et la terre une habitude de liaison, et la propriété n'est peut-être pas autre chose. C'est pourquoi une nation se trouve parfois moins atteinte dans ses intérêts que dans ses sentiments ou son amour-propre, quand on la dépouille d'une partie du sol qui est le cadre de son histoire et comme le socle de son génie.

*
* *

Mais les arguments économiques sont-ils eux-mêmes tellement probants? Le nombre, qu'on invoque, n'a pas une valeur par lui-même, mais seulement par la force qu'il contient. Or il n'est pas utile de démontrer une fois encore, après tant d'autres, que la force ne crée pas le droit. Tout au plus pourrait-on concéder que là où l'accroissement numérique entraîne l'appauvrissement du peuple, le moindre bien-être et au besoin le risque de famine, le droit primordial de l'être à la vie reprend son importance et requiert la correction d'un système de répartition, qui, qu'elle qu'en soit la légitimation historique, aboutit à créer de semblables inégalités. Mais là n'est pas le cas. L'industrialisation des modes de production a subordonné à l'ingéniosité et au labeur personnels la simple possession des ressources naturelles. Dans la plupart des cas, la fabrication, c'est-à-dire la série des transformations que subit la matière première, l'emporte sur son acquisition. L'important est moins de posséder la houille et le fer que de savoir traiter le minerai. D'ailleurs il n'était guère, sachons-nous, d'interdiction absolue posée par les États à la propriété des étrangers. Lors donc qu'on revendique les biens d'autrui comme une nécessité pour l'existence nationale, c'est qu'on les considère moins en eux-mêmes, puisqu'ils peuvent être à ce titre possédés et exploités par les membres individuels de la communauté, que comme un moyen d'enrichissement et de domination pour cette communauté tout entière, en un mot comme une condition d'hégémonie impérialiste. Tel est bien d'ailleurs le sens qu'il faut attribuer au désir, si fréquemment exprimé par l'Allemagne, de posséder de nouveaux champs de houille ou de minerais de fer. Ne faudrait-il par se féliciter, au contraire, que la nature ait si libéralement distribué entre les nations ses dons de toute espèce que s'établit spontanément entre elles un équilibre, qui, en égalisant leurs prétentions, permît de mettre dans leurs échanges

plus de souplesse et dans leurs relations plus d'équité. La division du travail social trouverait ainsi un fondement naturel. Mais précisément la division du travail implique une égalité relative des coopérants, et, dans la mesure où elle favorise cette forme de justice, elle est incompatible avec cet impérialisme, qui, imposant d'abord son autorité, ne consent à la répartition des labeurs que comme à une méthode d'organisation du nouvel esclavage. Or, à supposer même qu'une telle organisation fût favorable à l'accroissement de la production économique, il resterait à démontrer qu'une civilisation vaut essentiellement par cet aspect matériel de son développement, et toutes les réflexions que nous avons émises ici s'élèvent contre une telle conception de la nature des sociétés humaines et de la loi de leurs progrès. Que reste-t-il de la thèse principale des revendications germaniques? La constatation d'un immense désir d'appropriation par la violence, qui consacre la force et permette la domination, mais l'ombre même d'un Droit ne s'y est pas montrée.

*
* *

Ainsi apparaît la complexité du problème de la Paix. Mais il se simplifie en même temps, dès qu'on le considère sous ses divers aspects, parce qu'à propos de chacun d'eux, le principe reste le même, auquel il est fait appel pour le résoudre.

Le problème de la Paix est triple : il concerne les annexions, les réparations, les garanties. L'annexion. le principe même du Droit interdit qu'il y soit procédé. Aucun individu, aucun groupe d'individus ne peut être contraint dans sa conscience, sans violation de la plus primordiale justice. Tout traité de paix qui prononce des déchirements des territoires patrimoniaux ajoute aux anciennes une nouvelle cause de guerre. Le rattachement aux patries d'origine des provinces antérieurement disjointes ne constitue pas une annexion, pas plus que la restitution intégrale des régions momentanément occupées par l'envahisseur. Il n'y a pas de prescription du droit des peuples, dès qu'une fois leur préférence s'est affirmée par un acte ou une série d'actes manifestes, consacrés dans leur souvenir et perpétués dans leur signification par plusieurs générations. Seule une manifestation opposée, aussi évidente et durable, pourrait interrompre le Droit et le détourner au profit d'autrui. Aussi n'est-il pas nécessaire, pour établir son sens, de remonter à des temps de plus

en plus anciens. Arguer de la constitution géographique de la Gaule Celtique ou Romaine serait aussi puéril que d'évoquer les limites du Saint-Empire Romain Germanique. L'histoire permet de fixer l'époque où sont apparues, avec la conscience de leur unité morale, les grandes nationalités européennes. Le XIXe siècle les trouve constituées, sinon dans la souveraineté de leurs institutions, du moins dans la netteté de leurs aspirations. Le grand ébranlement révolutionnaire, à travers la ruine des régimes anciens, la dislocation des frontières, l'établissement fragile d'empires provisoires, a permis, ne fût-ce qu'un instant, à tous les peuples d'Europe, de manifester leurs souhaits nationaux. Les provinces mêmes que le hasard des traités maintenait éloignées des communautés politiques où elles aspiraient à entrer, n'ont caché ni l'amertume de leurs déceptions ni la ténacité de leurs espérances. A s'en tenir à l'expression des volontés populaires, il est rare que des obscurités s'élèvent sur le sens de leur manifestation. Ni le problème polonais, ni les problèmes serbe ou roumain, ni le problème italien, ni celui d'Alsace-Lorraine n'offrent de réelles difficultés. Un essai loyal d'organisation démocratique permettrait sans doute d'en dire autant du problème Tchèque, du problème Irlandais, et, pour aller jusqu'au bout de notre pensée, du problème germanique.

*
* *

Mais l'interdiction des annexions n'est pas la seule condition du rétablissement de la Paix. La restauration du Droit implique une série de réparations auxquelles ne peuvent échapper ceux qui, en violant la Justice, ont déclenché tant de souffrances et de misères. La restitution des territoires envahis n'est pas une réparation véritable. Celle-ci consiste dans la compensation des pertes subies du fait de l'occupation des territoires, ou, pour mieux dire, de la guerre elle-même. Il ne s'agit pas seulement des dommages causés en dehors ou en violation des contrats internationaux. Ceux-ci relèvent du droit public, et, s'il est équitable d'en réclamer pour leurs auteurs un châtiment exemplaire, si même les États peuvent être condamnés à assumer la responsabilité des actes criminels de leurs ressortissants, ce n'est là qu'une application légitime de deux principes également admis. Là n'est pas la question. Les dommages dont il s'agit sont les conséquences mêmes de l'état de guerre, — conséquences

que le peuple injustement envahi doit porter au passif de l'agresseur vaincu. Le problème est donc celui de la responsabilité de la guerre. Ce n'est point le lieu de le résoudre ici. Il suffit d'affirmer qu'aucune paix véritable ne saurait être conclue, qui ne comporte, avec la détermination des culpabilités nationales, l'exigence de tels dédommagements équitables qu'aucun peuple, cédant à ses ambitions belliqueuses, ne puisse compter, en cas d'insuccès, sur les défaillances ou les compétitions de ses adversaires pour lui assurer l'impunité. Les biens individuels, les richesses de la communauté ont été atteints par la guerre. Il est sans doute des pertes irréparables. Il n'en reste pas moins des substitutions possibles. L'indemnité en est une, la plus simple, et celle qui, coûtant le moins à l'amour-propre du vaincu, risque le moins d'envenimer l'âcreté de son humiliation.

Comme il est peu vraisemblable, néanmoins, que, dans un aussi gigantesque conflit, toutes les responsabilités puissent être exactement placées du même côté, comme celui même qui l'a déclenché peut tenter de diminuer son crime par l'exemple des anciennes violations du droit qu'ont commises ses adversaires, comme la situation politique générale dont la guerre est sortie est, en vérité, le résultat d'une série d'événements où tous les peuples ont une part, inégale sans doute, positive pourtant, de culpabilité, il s'ensuit que le dédommagement accordé n'est jamais équivalent aux pertes endurées. Il en va ainsi différemment du droit des citoyens et du droit des États. Le calcul des indemnités de guerre est chose relative, non à l'étendue de la victoire, mais à la différence de responsabilité des deux belligérants. La réparation devra être intégrale pour les nations dont il est manifeste qu'elles n'ont point voulu la guerre, et dont la Belgique est l'exemple typique. Elle devra être plus ou moins complète pour celles qui, sans avoir déclaré ni même souhaité la guerre, ont pourtant contribué par leur politique à la création d'un état de choses si contraire au Droit, que la guerre devînt le seul mode possible de son rétablissement. C'est ainsi que le régime tsariste expie, en plus de ses exactions intérieures, l'ancien crime polonais et la sujétion finlandaise. Le règne de la Paix exige que la lutte actuelle soit une liquidation européenne, qui ne saurait aller sans un bilan des profits et des pertes où tous les peuples calculeront le prix de leur faiblesse ou de leur ambition politiques.

Par contre toute indemnité de guerre qui tendrait à priver le vaincu d'une partie de ses biens, à l'empêcher de reconstituer son

industrie et son commerce, à annexer, en un mot, une part de sa fortune, n'est pas plus admissible que les annexions proprement dites, qui visent les territoires. Tout au plus seraient-elles légitimes au titre de sanctions du crime commis contre la paix. Mais il est si malaisé de distinguer les « annexions d'argent », qui doivent apaiser l'appétit de jouissance, de celles qui satisferaient à l'instinct de justice, qu'il est peut-être préférable de ne pas infliger au forfait d'autre châtiment que l'amertume de son échec, plutôt que d'attacher à la sanction une possibilité d'hypocrisie.

*
* *

Faut-il aller plus loin? La restitution du Droit, la réparation des dommages, la restauration des territoires abîmés par la guerre concernent le passé, non l'avenir. De bons esprits conçoivent qu'il y faut joindre des garanties destinées à rendre impossible le retour d'un pareil déchaînement des passions. Le problème est délicat. La révolte naturelle contre un adversaire déloyal conduit à souhaiter qu'il soit placé dans un tel état d'affaiblissement que la force même de vouloir fût ébranlée en lui. La « garantie » se montrera plus exigeante que le « châtiment », et il en sera d'elle comme de l'indemnité de guerre, moins mesurée peut-être à la grandeur du crime et de la haine qu'il provoque qu'à celle des appétits qu'il déchaîne soudain par retour. Des distinctions sont donc nécessaires. Il faut d'abord discerner les garanties qui ont pour objet d'assurer la stricte exécution des clauses du traité de paix, telles que l'occupation des territoires ou des places, la mainmise sur certaines sources de richesse de l'État ennemi. La première est une sorte de prison pour dettes, de contrainte par corps, qui supprimée pour les individus, est maintenue pour les nations, la seconde une véritable saisie-arrêt, qu'aucune règle de droit ne saurait interdire. Mais de telles garanties ont un caractère strictement momentané et provisoire; elles concernent la restauration du passé, non la sécurité de l'avenir. Celles qu'implique cette dernière sont plus incertaines, tant il est évident que la complète sécurité d'un peuple à l'égard de voisins hostiles consiste dans leur suppression ou leur absorption pure et simple. Il est tout d'abord manifeste que l'agresseur ne saurait revendiquer aucune garantie d'avenir contre le trouble de guerre. Seul l'attaqué à qui les circonstances ont dévolu la victoire

peut vouloir se préserver d'un retour possible de fortune. Il sera donc porté à exiger certaines rectifications de frontière, au besoin une certaine surveillance de l'activité politique du vaincu, destinée à contrôler ses intentions futures et à parer à la renaissance de ses ambitions. De telles prétentions ne sont pas nécessairement dénuées de toute justice. En général l'application du principe des nationalités suffira à résoudre le problème. Car la répartition des groupements humains s'est faite dans la plupart des cas selon certaines nécessités géographiques dont le seul respect suffit à leur donner une sécurité suffisante. Il en est ainsi pour l'Italie avec les Alpes Tyroliennes, pour la France avec le cours supérieur du Rhin. L'institution des garanties territoriales ne doit jamais consister à fournir à l'un des peuples, contre le droit, des vues tactiques ou des passages favorables à l'invasion du sol ennemi — prétendues garanties qui, en renversant seulement les situations, ne feraient qu'aviver chez les partis chauvins du peuple vainqueur un nouveau désir d'agression, et constitueraient, avec l'espoir d'une victoire rendue plus facile, une nouvelle chance de guerre.

Quant aux immixtions dans la politique intérieure du peuple vaincu, telles que le contrôle de son administration publique, la limitation de ses efforts de toute nature, l'imposition de traités de commerce destinés à gêner son essor industriel au profit du vainqueur, elles sont en général iniques et encore plus inefficaces. Les relations économiques des peuples ne se doivent pas régler par la violence. Tout ce qui peut être exigé du vaincu, c'est seulement le respect des principes généraux du droit économique, comme de tout le Droit. Toute clause qui dépasse cette nécessité de justice devient un motif de perpétuelle humiliation, d'irritation et de révolte. Loin de contribuer au maintien de la paix, elle nourrit entre les nations les germes de la guerre.

Il est bien certain aussi que la nature des garanties qui peuvent être demandées au vaincu dépendent par-dessus tout de la figure qu'il prend dans la défaite, de la confiance qu'il continue d'accorder au gouvernement responsable de la guerre, de la force avec laquelle il acquiesce à la volonté générale du droit, de la fidélité avec laquelle, au contraire, il reste attaché à ses goûts de domination et à ses appétits de jouissance un instant contrariés. Il sera demandé plus à une autocratie qu'à une démocratie, plus à une démocratie agitée d'une fièvre ambitieuse qu'à une démocratie loyalement paci-

fique. Pourtant, dans tous les cas, il serait contraire au Droit que les garanties exigées dépassassent la mesure qui est nécessaire pour rétablir l'équilibre indispensable à la sécurité des peuples et aboutissent à créer un privilège nouveau au profit du vainqueur. Ce n'est pas assurer la paix que de la faire reposer sur la mise en tutelle des nations. Il faut se souvenir que c'est dans la force morale avec laquelle chacune est décidée à défendre sa liberté et sa vie qu'elle doit voir le vrai gage de son inviolabilité.

*
* *

Il est un autre, qui est la Société des Nations. Mais au cas même où le cataclysme présent aboutirait à sa constitution, c'est encore une question de savoir si cette famille des peuples absorbera l'humanité, ou si les vaincus, refusant à la défaite même de désarmer loyalement, continueront de dresser contre le Droit nouveau leurs rancunes et leurs ambitions. Le problème est de morale et de psychologie collective, plus que de politique et de diplomatie. On peut concevoir une réhabilitation des peuples, analogue à celle des individus. L'abandon de l'erreur détestable, la reconnaissance du crime, l'acceptation du châtiment, la manifestation du remords, en sont les conditions premières. Il ne nous appartient pas de faire ici des prédictions. Il est vraisemblable que de longs jours s'écouleront, avant qu'on voie l'humanité réconciliée avec elle-même. Il est possible aussi que les événements dépassent notre attente. Les démocraties nouvelles qui s'élèvent dans l'Europe contemporaine contiennent des ferments d'idéalisme auxquels il n'est pas interdit de faire confiance. Le mysticisme moscovite est une des grandes inconnues du problème. Absorbé par les difficultés intérieures, il peut rester un agent terrible de ruine et de destruction. Répandu dans sa propagande extérieure, il y apportera peut-être une ferveur apostolique suffisamment féconde, pour qu'unie à la ténacité des libéralismes anglo-saxons et à la tradition de la France révolutionnaire, elle renouvelle presque l'âme de la civilisation humaine. Devant la figure morale que prendra l'Humanité future, plus encore que devant son aspect politique, la pensée s'arrête incertaine et troublée. Mais si les nations ont déjà sur les individus l'avantage d'une durée qui les assure contre les violations momentanées du Droit, l'Humanité garde le privilège d'un progrès qui dépasse dans la même mesure l'insti-

tution des nationalités et le développement historique de chacune d'elles. C'est la raison qui autorise la conscience à faire crédit à son destin, et, se détournant des tristesses et des misères que nous venons de traverser, à prononcer l'acte de foi qui la confirme dès l'heure présente dans l'espérance de son salut.

§ II. — La Société des Nations.

L'homme en qui les événements actuels ne suscitent pas cette ardente angoisse de savoir ce que seront demain l'état et la pensée des peuples, ne mérite pas de vivre les heures que nous vivons. Le conflit mondial prend à son apogée une majesté exceptionnelle. Après la Révolution chrétienne, qui fut une lutte pour le Droit des consciences, après la Révolution de 1789, qui fut une lutte pour le Droit des citoyens, la guerre pour le Droit des Nations apparaît comme la troisième des grandes crises humaines. Il n'est pas possible que la cité des hommes n'en sorte pas profondément transformée. Toute la question est de savoir si elle cueillera d'un geste le progrès qu'ont fait mûrir ses magnifiques souffrances, ou si la guerre mondiale n'est que la première d'une série de rudes secousses qu'elle devra traverser pour atteindre ses fins nouvelles. Cet avenir dépendra de la mentalité que le conflit laissera, comme un sédiment trouble, au fond de sa conscience. Revenus pour un temps à des instincts plus primitifs, gardant dans la gorge l'accent de la colère et le goût du meurtre, puisant dans l'usage de la violence même légitime l'habitude de la brutalité et la foi dans sa prévalence, orgueilleux du succès, les peuples auront peut-être peine à retrouver cette mansuétude et cette tolérance réciproque qui garantissent entre eux le maintien de la paix. La conception matérialiste de l'histoire risque de ne pas sortir définitivement vaincue d'un conflit où les forces matérielles auront joué un rôle disproportionné à leur valeur réelle Les nations fières de leur jeune gloire connaîtront l'ivresse des impérialismes sans cesse renaissants. Les destins de l'humanité en seront peut-être compromis encore et l'établissement du Droit retardé pour longtemps.

*
* *

L'hypothèse est plausible ; elle n'est point une certitude. Contre les forces du mal, la Paix elle-même dégagera son sens. Comme elle

n'aura laissé aucun peuple asservi à une domination où il n'engageait pas son cœur, elle consacrera l'égalité des indépendances maintenues ou reconquises. Tous, comme les soldats des anciennes milices provinciales, garderont le commun souvenir d'avoir souffert, lutté et triomphé ensemble. Il n'est pas d'outil qui vaille le marteau de la guerre pour forger dans l'âme de ceux qui la font le sentiment de leur union morale. Les combattants des armées alliées auront conscience d'avoir servi une cause qui dépassait chacune de leurs nations, un principe supérieur à toutes, puisqu'il fondait leur existence. Ils se sont pénétrés et connus, estimés et aidés. Derrière leurs sympathies, des nécessités économiques puissantes ont établi une communauté matérielle aussi active, sinon aussi durable. Ces aspirations trouvent leur expression actuelle dans cette formule vigoureuse et simple que la démocratie américaine a révélée à l'espérance des peuples : la Société des Nations. Car il faut des formules dans l'évolution des croyances collectives, comme il faut des mots pour fixer les idées dans le développement de la pensée personnelle. Les formules sont des phares où s'accroche l'anxiété des masses. Elles portent en elles la puissance magique des versets des Livres sacrés. Les premiers chrétiens ont acclamé le Règne du Christ et la Résurrection de la chair. La France révolutionnaire a répété comme une litanie les articles des Droits de l'Homme. La Société des Nations est une nouvelle recette de bonheur.

*
* *

La Société des Nations est un pacte contre la guerre. Le Contrat politique avait institué le Souverain pour mettre fin aux querelles des individus. Le Contrat International, plus nettement encore, doit mettre fin aux querelles des peuples. Il reste un doute sur la genèse de l'État civil. Il n'en saurait demeurer sur celle de l'État international. Il aura surgi de la guerre, comme la maladie produit le sérum qui la préviendra à l'avenir. Il n'aura donc premièrement qu'une valeur négative. Le code qu'il instaurera aura pour principe la condamnation de la force, et le tribunal qu'il instituera connaîtra des différents entre les groupements politiques. Il donnera des garanties, il mesurera les dommages, il prononcera les verdicts, il exigera les sanctions. En un mot, il imposera la Paix.

L'État international n'aura pas à l'origine un rôle différent de

celui des États politiques. Chez aucune des grandes nations du monde les institutions communes n'ont précédé la pacification du territoire. La monarchie française a laissé subsister pendant des siècles les coutumes régionales, les justices locales, les milices des provinces, les barrières douanières. Il n'en est pas allé autrement de l'Angleterre ou de l'Espagne, ni même des organismes plus récents comme la Confédération Américaine ou l'Empire Germanique. L'action du temps peut seule réaliser cette unité morale qui s'exprime dans l'uniformité de la loi et la communauté de la culture. L'entreprise des grandes œuvres collectives, la diffusion des idées générales ne sont venues qu'après l'établissement de la police publique.

Il faut se pénétrer de cette règle historique pour ne pas trop demander, dès l'abord, à la Société des Nations. Elle a les siècles devant elle pour étendre son action, coordonner ses efforts, faire pénétrer son idéal. Son premier objet doit être de rendre la guerre impossible, de la chasser de la mémoire et des mœurs des hommes, en sorte que sa suggestion ne soit qu'une monstruosité exceptionnelle, aussitôt réprimée, sa tentative une folie dangereuse ou un crime de droit commun. L'hospice et le bagne précéderont, là encore, la manufacture et l'université.

*
* *

La Société des Nations n'est point une idée nouvelle. Les Anciens l'avaient entrevue dans les rêveries des philosophes et la politique de l'Empire. Le panthéisme stoïcien en contenait le germe, la Paix romaine s'imposait au monde en respectant, dans la mesure où les circonstances et la mentalité publique le lui rendaient possible, les croyances, les mœurs et les intérêts. La preuve en est que la plupart des nations européennes sont nées spontanément de la décomposition d'un empire qui n'avait pas prétendu contraindre ses provinces à une uniformité rigoureuse de foi et d'existence.

Le Christianisme a aidé et compromis tout ensemble l'avenir de la Famille des peuples. Il l'a compromise par sa doctrine du Salut personnel, susceptible d'être effectué indépendamment de l'évolution sociale. Il l'a favorisée par son principe du Respect qui ne pouvait manquer de s'étendre des consciences individuelles aux consciences collectives, et surtout par l'instauration d'une Église où les peuples pourraient trouver un jour le modèle idéal de leur unité spirituelle.

Il est vrai que les premières tentatives d'hégémonie impérialiste se sont appuyées sur l'idée religieuse, dont elles se sont emparées et servies, autant qu'elles se sont inspirées de l'instinct de domination. La constitution du Saint-Empire Romain Germanique, la politique de Charles-Quint et de Philippe II, les guerres de Louis XIV marquent cette confusion du spirituel et du temporel dont l'idéalisme chrétien et son action morale ne pouvaient que souffrir. Si la tradition évangélique de la paix fraternelle a profondément imprégné les consciences, ce n'est qu'à longue échéance et par une suite de retentissements détournés que son influence s'est manifestée. Il appartenait aux Juristes du XVIIe siècle, aux philosophes français du XVIIIe, de formuler de plus en plus nettement les principes généraux du Droit international. Il appartenait aux armées de la Révolution de l'inscrire sur leurs bannières. La politique qui aboutissait à créer autour de la République une et indivisible, indépendante et souveraine, une série de républiques associées, reposant sur le même fondement et poursuivant les mêmes fins, s'inspirait du Droit absolu autant que d'un besoin quasi religieux de prosélytisme social. Quelle fut la déformation de ce premier mouvement, et comment l'ambition impériale le détourna vers une nouvelle tentative d'hégémonie européenne, on ne le sait, hélas! que trop. Le principe des nationalités sortit du moins clarifié de la crise, et si nous assistons à l'heure présente aux suprêmes et terribles convulsions qui accompagnent l'apparition des derniers peuples à naître, c'est que le génie français avait déposé les semences de leur vie dans la conscience de l'humanité. Droit des Peuples, Société des Nations, sont des idées éminemment françaises. L'une complète l'autre. L'une et l'autre ont germé dans les écrits de l'abbé de Saint-Pierre, dans la philosophie de Voltaire et de Rousseau, avant de s'exprimer doctement dans les ouvrages de Kant, dans les discours des socialistes, dans les messages du Président Wilson. A l'heure où de trop nombreux esprits se tournent vers l'étranger pour lui demander la formule de leur croyance nouvelle, il est bon de rappeler que la pensée de la France est allée spontanément à son terme nécessaire.

*
* *

Bien plus, nombre d'indices, avant la guerre même, montraient que la Société des Nations était chose souhaitable, et préparaient

son avènement. Ce n'est point le lieu de refaire ici l'histoire des progrès du Droit international, des Conventions de Genève et de la Haye, des traités d'arbitrage et de leurs applications. Les grandes démocraties, exception faite des conflits coloniaux, se révélaient résolument pacifiques. Elles instauraient entre elles un régime de contrats qui devait tendre à limiter, puis à supprimer les raisons de la guerre. De grands empires s'étaient élevés selon le mode Confédératif. Sur l'exemple des États-Unis, une fédération sud-américaine tendait à s'organiser. De telles tentatives n'auraient pas nécessairement fourni les assises de la future famille des peuples. Elles n'en constituaient pas moins autant d'expériences où se manifestait la vigueur du système et où s'exerçait la volonté des hommes d'en poursuivre la réalisation. Le mysticisme d'un tsar donnait au principe juridique l'apparence d'un précepte évangélique. Les partis extrêmes s'en emparaient, et, conscients d'atteindre le régime établi dans la force qui le conservait intérieurement, en ruinant la raison qu'il pouvait invoquer d'une menace constante à sa sûreté extérieure, travaillaient à propager la certitude ou du moins l'illusion de la guerre impossible. A l'exception de l'impérialisme nouveau qui s'élevait en Europe, aucune nation, aucune doctrine philosophique, aucune secte politique n'osait, comme d'autres époques l'avaient fait, vanter en elle un exercice de salut ou une méthode de régénération. Encore cet impérialisme concédait-il aux idées régnantes que la guerre n'était qu'un procédé indispensable pour hâter l'avènement d'une humanité meilleure, sous l'égide de l'organisation qu'il saurait lui donner. Il confisquait à son profit l'unité spirituelle des peuples, qu'il confondait avec sa culture personnelle. La croyance aux fins supérieures du genre humain était déjà trop forte pour qu'il risquât de la nier. S'il se refusait à l'examen des projets d'arbitrage et de limitation des armements, il adhérait aux règles du droit nouveau de la guerre, et son hypocrisie même était du moins un hommage à la vertu croissante du mouvement pacifiste.

Ainsi évoluait lentement, dans la pensée des peuples, l'opinion traditionnelle qu'ils avaient de la guerre. Elle cessait d'apparaître comme un fléau providentiel ou comme un moyen de justice. Elle avait déposé sa vertu rédemptrice et sa puissance de régénération. La Société des Nations n'avait encore trouvé ni la formule où s'exprimer, ni le code où inscrire ses règles. Elle n'en possédait pas moins, avec cette transformation de l'esprit général, la condition

première de son institution. Elle existait à l'état latent, peut-on dire, dans le désir des peuples qui répudiaient la guerre. En dehors de toute convention expresse, de tout contrat signé, le règne de la Paix est par lui-même une association virtuelle. Le simple fait de vivre en paix est un engagement tacite à ne pas vouloir la troubler. Il n'y a de paix véritable que celle qui exclut l'intention de la rompre. Ainsi l'établissement d'une Société des Nations n'eût été que l'enregistrement d'un état de choses existant, une codification des coutumes établies. Des faits matériels nombreux, des indices moraux plus significatifs encore semblaient donc indiquer que son avènement était proche, et que l'humanité marcherait sans heurt à l'accomplissement de ses destins nouveaux.

*
* *

La guerre remit tout en question, et, du jour où elle éclata, se manifestèrent l'insuffisance et le caractère illusoire des premiers principes de ce Droit international qu'on commençait d'élaborer. Les engagements les plus solennels furent violés, les coutumes les plus anciennement admises dans la conduite des hostilités furent abandonnées, le mensonge et la bestialité se donnèrent libre cours, et il fallut plusieurs années pour que la conscience des spectateurs, d'abord stupide et effarée, s'émût et réagit devant la figure hideuse qu'elle prenait. De ce jour date le réveil de l'humanité, et, avec le sentiment qu'elle retrouvait d'elle-même, la notion de ses devoirs et la volonté de les accomplir. C'est la raison qui a donné une telle auréole à la physionomie du Président Wilson, et un tel poids à ses paroles. De ce qu'il a prononcé à l'heure nécessaire les mots indispensables, il fut conclu qu'il les avait découverts, et que le monde recevait de lui la formule de son salut. Dès lors apparurent comme désuètes et spécieuses toutes les tentatives précédentes d'une institution internationale, dont la guerre avait aboli d'un coup les premiers résultats et presque ruiné le fondement. Le Droit international, en effet, tel qu'il était inscrit dans les conventions antérieures, péchait par insuffisance et par timidité, par manque de principes, de foi ou de sincérité. Soit que leur échappât la grandeur de leur tâche, soit qu'ils eussent reculé devant les difficultés de réalisation, ses auteurs s'étaient refusés à donner au monument qu'ils édifiaient la base d'une condamnation systématique des entreprises belli-

queuses. Ils avaient obscurci de distinctions complexes les claires notions premières qui devaient les éliminer. L'état des relations politiques de l'Europe, véritable maquis d'iniquités séculaires, ne leur permettait d'ailleurs peut-être pas d'autre attitude. Aussi n'avaient-ils pas osé réclamer des gouvernements les mesures qui eussent fourni les preuves de la bonne foi de leurs engagements et les garanties de leur exactitude à les tenir. Seule la limitation simultanée des armements, la suppression de la diplomatie secrète eussent donné quelque chance de succès à une entreprise que la situation actuelle du monde et les ambitions qui continuaient de s'y heurter, rendaient irrémédiablement précaire et fallacieuse. A tous ces éléments d'hostilité ils n'opposaient que la bonne volonté instable d'une opinion publique incertaine ou désintéressée. L'application d'un code dépourvu de sanctions était confiée à un tribunal démuni de police. Ils faisaient crédit, pour le fonctionnement de l'institution, aux bonnes intentions de ceux dont ils devaient précisément redouter la violence et la duplicité. Ne donnant aucune garantie de l'exécution des jugements qu'ils prononçaient, ils n'en offraient même pas de leur impartialité, sinon la confiance qu'on pouvait avoir dans leur loyauté et leur courage d'hommes privés. Alors qu'ils eussent dû être les premiers magistrats de la Cité humaine, ils ne tiraient de leurs fonctions aucun surcroît d'autorité, parce qu'ils ne les entouraient pas de cet appareil de force qui en commande le respect. Mais leur pire erreur fut de n'avoir pas prévu le caractère des conflits futurs, — et que les guerres à venir ne seraient plus des joutes d'amour-propre et d'intérêt délimité, mais des luttes formidables dont l'ensemble des biens matériels et spirituels du monde entier serait l'enjeu ; qu'engageant tous les citoyens et toutes les forces des pays belligérants, elles ne connaîtraient pas de limite à leur activité destructrice, et que les règles qu'ils posaient pour la sauvegarde des existences et la protection des propriétés ressembleraient à des fétus de paille devant la force d'un torrent. Les méthodes germaniques ont eu le grand mérite de nous rappeler la nature propre et véritable de la guerre. En nous ramenant aux mœurs des hordes primitives, aux haines inexpiables des cités anciennes, à l'horreur des invasions barbares, — combien augmentées par l'habileté scientifique des procédés qu'elles mettaient en œuvre, elles nous ont montré la guerre comme autre chose qu'un duel élégant et courtois. On eût hésité à maudire une lutte loyale et

chevaleresque, mais non cette ruée farouche des peuples, où les vainqueurs n'eussent laissé aux vaincus d'autre alternative que la mort ou l'esclavage. Les méthodes germaniques, parce qu'elles expriment toute l'essence de la guerre, en sont du même coup la condamnation définitive. Mais elles marquent en même temps la ruine de toutes les fragiles barrières que des bonnes volontés inconsistantes avaient vainement tenté d'élever contre elles.

*
* *

Le conflit mondial, qui risquait de tout compromettre, et pour plusieurs siècles peut-être, a tout sauvé en hâtant l'événement. C'est le mérite des grandes crises, et sans doute la seule raison qui en fait excuser l'horreur, de précipiter les esprits vers les voies nouvelles où ils redoutaient de s'engager, par paresse ou par insouciance. En secouant les croyances, en bousculant les traditions, en bouleversant les intérêts, la guerre rend aux consciences la souplesse et l'audace qui permettent les grands essors. Il faut reconnaître cette tendance des époques pacifiques d'envelopper les volontés d'un réseau d'habitudes atones. La guerre, qui en brise les mailles, rompt du même coup l'accoutumance à la médiocrité. Ce qu'elle accomplit dans le monde moral, elle l'entreprend également dans le milieu physique. La guerre est une grande machine de déblaiement. Il est de vieilles bâtisses qu'on ne se résout point à démolir, parce qu'on voue une sorte d'amitié à leur figure incommode, mais familière. Mais on sait gré à l'ouragan qui les emporte et permet de reconstruire en pierre neuve sur leurs ruines.

La maison de l'Europe était de celles-là : en dépit des modifications intérieures que le XIXe siècle lui avait apportées, elle gardait l'aspect architectural que lui avait donné, après les traités de Vienne, la Sainte-Alliance des Princes. Trois traditions également néfastes pesaient sur la configuration politique de l'ancien continent. La première était le régime tsariste, la seconde l'impérialisme germain, la troisième le dualisme austro-hongrois. Les noms de Pierre le Grand, de Bismarck et de Metternich, sans oublier ceux de leurs prédécesseurs et de leurs successeurs, sont attachés à cette œuvre néfaste. La guerre, en suscitant la révolution, a détruit l'entreprise des Tsars. Elle a mis en morceaux la monarchie danubienne. Elle a renversé la maison de Prusse. Avec les trois empires et leur funeste

alliance, c'est le principe autocratique qui s'écroule en Europe. La Paix devra consacrer définitivement ce triple effondrement. Les leçons de l'histoire autant que les obligations de la morale imposent la solution des problèmes du Droit. Prendre le contre-pied de la politique des trois Empereurs sera une nécessité pour la reconstruction de l'Europe future. L'autocratie anéantie du même coup qui frappe l'impérialisme, l'indépendance et l'association des peuples sont rendues en même temps possibles. En affranchissant le monde des anciens despotismes, la guerre appelle à son terme la Société des Nations.

Mais la politique des familles régnantes n'était pas le seul obstacle à sa réalisation. L'égoïsme national de certaines grandes démocraties n'en était pas un moindre. Le système du splendide isolement, cher depuis tant d'années au gouvernement britannique, la doctrine de Monroë, dont le Nouveau Monde avait fait la charte de sa diplomatie, ont cédé l'un et l'autre à la force des événements. En confrontant avec celui des peuples avec qui elles entraient en alliance l'idéal qu'elles engageaient elles-mêmes dans le conflit, les nations anglaise et américaine ont été amenées à l'élargir, à l'assouplir suffisamment pour qu'il fût harmonieusement compatible avec les besoins des temps nouveaux. Sorties des traditions qu'elles défendaient avec une fierté un peu jalouse, elles ont acquis une connaissance plus exacte, une estime plus profonde des caractères étrangers. Le retentissement aux mêmes heures, dans toutes les consciences, d'événements également graves pour toutes, déboires et succès, a créé par-dessus les différences nationales une habitude de sentir, de craindre ou d'espérer ensemble et pour les mêmes choses, une communauté d'aspirations et de croyances, une réciproque admiration, un mutuel esprit de sacrifice. La nécessité de l'intervention a renversé les barrières politiques qu'élevaient les préjugés des grandes démocraties. La guerre elle-même a jeté bas les barrières morales. Les doctrines d'indifférentisme national sont mortes de la menace qui a pesé également sur toutes les nations.

*
* *

Ainsi sont tombés les obstacles principaux que rencontrait l'établissement de la Société des Nations. Les raisons de son institution en apparaissent d'autant plus évidentes. Au triple point de vue

économique, politique et moral, son établissement répond, à l'issue du conflit, au plus pressant besoin des peuples. Les multiples destructions, tant d'existences que de richesses, que la guerre aura accumulées, rendra nécessaire un effort intensif de reconstitution internationale. Les exigences de bien-être se seront accrues dans la mesure même où elles auront été longuement comprimées. Les vaincus chercheront à la ruine de leurs ambitions un dédommagement dans l'ordre économique. Les vainqueurs apporteront à leurs travaux une activité créatrice d'autant plus fiévreuse qu'ils auront davantage pris confiance en eux-mêmes. Ainsi d'une part les risques d'antagonismes industriels et commerciaux n'auront point disparu, et d'autre part, en raison même de l'énormité des pertes et de la croissance des désirs, tous les peuples du monde, grands et petits, auront infiniment besoin les uns des autres. Déjà la solidarité financière et manufacturière des peuples alliés s'est considérablement accrue pendant la guerre. L'identité des besoins, la nécessité d'organiser la production, de réglementer la consommation, de mettre en commun les plus importantes denrées, d'équilibrer le change, ont multiplié entre eux les dépendances économiques. La réparation des dégâts de la guerre, la répartition des manières premières, la distribution de la main-d'œuvre, l'égalisation des fruits de la victoire, la coordination des efforts sont autant de problèmes qui nécessiteront, avec l'attention vigilante des gouvernements, une bonne volonté générale d'entente et d'aide réciproque. Bien plus, la paix sociale, si souhaitable elle aussi après le tumulte et l'ébranlement mondial sera dans une large mesure fonction de la paix politique. Toutes les grandes crises humaines ont eu leurs remous d'anarchie, et rien n'est contagieux comme l'effervescence de la désorganisation publique. L'Europe orientale en est bouleversée. Ce n'est point faire acte de conservatisme aigu que de souhaiter que le reste du monde en soit préservé. Le spectacle des trônes écroulés, des États divisés, des traditions renversées cause à l'esprit des masses un sursaut redoutable, auquel les nations ne résistent que sous l'impulsion vigoureuse de gouvernements conscients de leurs principes, assurés de leurs droits, et fermes dans leur énergie. Sans cette haute direction, elles ne sont que de grands corps vacillants, qui cèdent à l'ivresse de la gloire et de la liberté.

Cette crainte est la première des raisons politiques qui postulent

l'établissement de la Société des Nations. Les gouvernements puiseront dans leur union, à une heure où leur action devra être particulièrement énergique et lucide, un surcroît de force personnelle. La solidarité des peuples protégera chacun d'eux contre le dévergondage de ses aspirations. En même temps elle les assurera tous contre une renaissance de la menace et un revirement possible du destin. L'adversaire vaincu ne sera pas anéanti. Même s'il retourne contre ses dirigeants le plus fort de sa rancune, même s'il conçoit, avec la défaite, l'excès de ses ambitions, voire le regret de son geste, le seul spectacle d'une division parmi les vainqueurs, leur nonchalance à réaliser les projets dont ils ont paré leur victoire, suffiraient à réveiller ses espérances, à raviver ses convoitises, à le faire douter de la puissance des principes sous lesquels il a succombé. Pour que leur triomphe soit une preuve convaincante de leur supériorité idéale, — la seule devant laquelle s'inclinent les consciences, — il faut qu'ils se révèlent aussi féconds dans l'œuvre de la paix que tenaces dans l'effort de la guerre. L'impérialisme germanique a été une erreur doctrinale en même temps qu'un crime politique. La défaite a sanctionné le crime. La Société des Nations prouvera seule l'erreur. Son institution ne sera pas seulement la garantie la plus sûre contre un renouvellement des ambitions allemandes, elle sera la démonstration la plus évidente de la contradiction qui les oppose aux besoins vrais de l'humanité. La force de l'Allemagne a fléchi sous les coups du monde entier. L'égoïsme de son génie s'humiliera devant l'union du genre humain. La conservation des fruits de la victoire, leur développement sont à ce prix.

Des politiques ont objecté que la multiplicité des petites nations appelées à naître de la guerre serait un obstacle imprévu à la Société des peuples. Ils ont rappelé que leurs dissensions avaient été pour le monde autant de causes de troubles et de conflits. Ils ont retrouvé la thèse de Montesquieu, — que, jalouses d'une existence plus aisément menacée, elles sont plus fréquemment exposées que les grands États à vouloir et à provoquer la guerre. C'est faire aux petites nations une injure gratuite. Ce n'est pas la pluralité des peuples faibles qui constitue un danger pour la paix, mais bien les ambitions que nourrissent à leur égard les puissants. Plusieurs ont vécu autour de nous, qui sont devenus des centres de labeur probe et digne, des foyers de culture, des asiles pour l'idéal humain. Comme leur médiocrité même les rendait désintéressés, ils ont parfois

nourri les plus nobles génies dont s'honore l'esprit humain. N'eût-elle que ce devoir, la Société des Nations devrait être formée pour la protection de ces peuples modestes qui ne peuvent plus trouver en dehors d'elle la garantie de leur existence. Il n'est point utile que s'accomplisse dans l'ordre politique un phénomène analogue à la concentration des entreprises dans l'ordre économique. La Société des Nations n'est pas un cartel commercial, et ce n'est point seulement l'étendue de leur territoire ou le chiffre de leur négoce qui fixent au regard des siècles la grandeur de la figure des peuples.

D'autres ont vu dans la formation ou le développement des plus vastes empires une difficulté d'un autre ordre. Ils ont redouté l'influence qu'ils ne manqueraient pas de prendre dans l'association du genre humain, et qu'ils ne se servissent de ce nouvel organe politique pour asseoir par des voies détournées leur domination sur le monde. Le moindre danger que leur paraisse courir la liberté des peuples serait encore le risque des conflits qui ne peuvent manquer de s'élever entre la puissance restaurée de la France, la grandeur britannique, la surabondance économique des États-Unis, la jeune ambition du Japon. Certes, il n'est pas douteux que nous assistons présentement à une transformation de l'idée nationale. L'emploi des troupes indigènes par la France, l'appel des contingents coloniaux par l'Angleterre, ne se sont pas effectués sans qu'il en soit résulté une modification profonde des relations entre l'État central et les populations associées ou subordonnées. Le sol, l'unité territoriale, cessent d'être le principal élément du sentiment patriotique. Entre les hommes s'établissent des liens plus subtils, qui tendent à fonder l'idée nationale sur l'identité des souvenirs et des aspirations, la communauté d'idéal pour lequel ils se sont dévoués. La continuité du sol s'efface devant celle de l'histoire, l'unité des intérêts matériels devant celle des croyances et des mœurs. Certes la conscience politique du fédéralisme français ou anglais ne ressemblera pas à ce qu'était le sentiment de la patrie sous le règne d'un Louis XIV ou d'un Guillaume III. L'Idée nationale se spiritualise. Mais il n'y a rien dans cette évolution qui puisse être préjudiciable à la formation de la Société des Nations. Elle procède des mêmes principes. elle répond aux mêmes besoins. A un stade plus élevé encore, elle exprime la même exigence d'idéalité supérieure, et tous les progrès effectués dans la voie du fédéralisme ne peuvent que préparer efficacement le triomphe de l'association suprême. Quant

au danger d'hégémonie, il sera précisément conjuré par ce caractère supérieur de l'organisme international. Construit comme une machine de guerre contre la guerre et la domination, les nations qui l'auront édifié ne pourraient s'en servir pour leurs fins personnelles sans renier leur nature et humilier leur raison d'être. La conscience d'un peuple s'abîme à s'abandonner de la sorte, et il n'y a pas de suprématie matérielle qui compense cette déchéance. L'exemple de l'Allemagne contemporaine est assez manifeste pour écarter pendant de longues suites d'années ce danger de l'espèce humaine.

Ainsi apparaît la raison primordiale qui légitime et nécessite la Société des Nations. Elle est d'ordre intellectuel et moral. Ni le cosmopolitisme économique, ni même le besoin politique ne suffiraient peut-être à l'expliquer. Le premier s'est développé en dehors des institutions nationales et parfois même en se servant des antagonismes entre les peuples. Le second peut se satisfaire à la rigueur d'alliances occultes et d'ententes discrètes, qui fournissent une garantie suffisante à la sauvegarde des intérêts matériels. L'Idéal moral de l'humanité ne saurait se contenter de ces solutions imparfaites. La répudiation de la guerre doit être la première exigence des hommes qui ont survécu à la guerre. Les peuples qui se sont associés pour le Droit ont mis en commun les connaissances scientifiques qu'ils détenaient, les applications techniques qu'ils en avaient tirées, la force des croyances au service desquelles ils les plaçaient. Jamais le caractère international, profondément humain, de la science et de la moralité, ne s'est manifesté davantage. En attendant qu'elle devienne un trust de la Culture et du Progrès, la Société des Nations devra premièrement fournir la garantie qu'aucun peuple ne sera tenté d'abuser d'une vérité spirituelle dont il aurait le premier mérite et le monopole provisoire. La Science est par définition la grande indifférente aux fins morales des hommes. Son domaine est par excellence celui de la parfaite neutralité. Elle sert en même temps toutes les passions et tous les Idéaux. C'est pourquoi on a pu l'accuser de complicité dans les pires méfaits. Mais il ne faut pas oublier qu'elle fut aussi l'instrument de la victoire. La Société des Nations seule peut faire d'elle définitivement la servante du Droit, *ancilla philosophiae*, s'il est vrai que le service de la Justice soit la philosophie suprême.

La solidité de la Société des Nations est affaire d'éducation humaine. Son maintien dépendra de l'énergie avec laquelle les

peuples maintiendront eux-mêmes leur décision de renoncer à la violence pour résoudre les conflits qui les divisent. Les occasions en diminueront d'ailleurs avec la reconnaissance des droits de chacun d'eux, la satisfaction donnée à leurs aspirations séculaires. L'établissement d'une Paix de justice en est donc la condition première. Le spectacle du Droit réalisé sera la meilleure leçon de confiance dans le Droit. Il appartiendra aux gouvernements d'en développer le sens et d'en faire pénétrer l'enseignement dans la conscience des masses. Tous les pouvoirs sont d'opinion, même ceux qui semblent prendre leur appui dans l'appareil de la force. Il y eut un consentement populaire à l'autocratie de droit divin. Mais la puissance du code international, plus qu'aucune autre, requerra cette volonté générale comme base de son établissement. Issue, d'une manière directe et manifeste, du contrat primitif, elle n'aura pour l'étayer ni la foi dans un décret providentiel, ni le respect pour une tradition vénérable.

Les circonstances ont précipité la formation de cette conscience collective du monde, dont dépend l'instauration du Droit nouveau. En participant à la guerre, les peuples qui se croyaient les plus éloignés d'elle par leur situation ou leurs souvenirs, ont pu contempler ses méfaits. Ils cesseront de lui rester indifférents, quand elle risquera d'incendier un coin quelconque du globe. Ils sauront qu'elle n'épargne même pas les intérêts ou les existences des neutres, et que la complexité des relations internationales est telle, qu'elle ne saurait rester localisée au point où elle a éclaté. Il en sera de sa contagion comme des épidémies que favorise la facilité des communications, et contre lesquelles tous les peuples sont contraints de se prémunir. Il apparaîtra encore que la somme des destructions qu'elle entraîne ne peut plus être compensée par les gains qu'elle apporte, et elle cessera d'être chère aux spéculateurs, le jour où elle sera la ruine du vainqueur autant que du vaincu. Œuvre de ruse et de brutalité, elle a perdu jusqu'à ce masque de noblesse qui dissimulait sa hideur. Il faut que la guerre soit l'objet d'une condamnation sans appel, que son interdiction soit inscrite au premier article du Code international, que tout peuple, tout gouvernement, tout individu qui spécule sur sa menace et glorifie sa prétendue beauté soit implacablement poursuivi par l'opprobre du genre humain.

*
* *

La Société des Nations interdira la guerre et confondra ses sectateurs. Nul ne met en doute qu'elle puisera sa vigueur dans l'esprit collectif et dans la volonté unanime des peuples. Mais le mode de sa réalisation demeure encore matière à controverses. Les partis socialistes l'ont revendiquée au nom de leur tradition et du caractère international de leur politique de classe. Mais une telle prétention est inadmissible. Aucun parti ne peut se substituer au peuple et parler en son nom. L'internationalisation socialiste ne pourrait être effectuée qu'au détriment de l'idée de patrie, et non par absorption de ses éléments les plus nobles. La doctrine socialiste, en effet, s'est développée en dehors du principe national, et le plus souvent contre lui. Son intervention ne pourrait qu'indisposer les autres parties de la population, qui verraient à juste titre dans le nouvel organe politique, un instrument destiné, non pas à supprimer la guerre, mais à substituer la lutte des classes à celles des nations. Or il ne peut être question de donner dès le premier jour au tribunal international des attributions économiques. Sa mission, pour être efficace, doit être limitée, et elle ne peut l'être qu'à condition d'être exclusivement adaptée au problème politique qui en a suscité la création. Le droit nouveau ne saurait être l'œuvre d'une doctrine, d'une classe ou d'un parti. Appelé à codifier les relations des peuples, ne pouvant être instauré que par le contrat qu'ils consentiront, ce sont les peuples tout entiers, non des parties d'entre eux, qui devront s'imposer, avec sa reconnaissance, le sacrifice de leurs ambitions égoïstes.

On en déduira peut-être que la meilleure méthode serait une assemblée des nations ou de leurs représentants qualifiés, reprenant à pied d'œuvre l'institution internationale, élaborant une déclaration du Droit des Peuples, discutant les modalités de procédure et fixant les sanctions nécessaires. En toute indépendance, avec la pleine conscience de l'idéal nouveau, ils prononceraient le serment solennel qui lierait leur volonté au respect du contrat suprême. — Ni l'histoire, ni l'état actuel des relations politiques n'autorisent un pareil espoir. La guerre laissera chez le vaincu des rancunes lentes à s'éteindre, peut-être même chez le vainqueur le regret imprécis de n'avoir pas achevé l'anéantissement de l'adversaire.

Bien plus, la définition du droit nouveau sera matière à controverses, dont le vaincu pourra profiter pour susciter les jalousies, provoquer des compétitions, dissimuler ses convoitises renaissantes. Il n'est pas souhaitable que la Société des Nations précède la paix, et en détermine le règlement. Les conflits présents exigent une solution précise, une liquidation générale. Tout au plus est-il désirable que les traités qui la rétabliront contiennent les clauses nécessaires à la préparation du droit nouveau. Elles se réduisent d'ailleurs à la limitation des armements et à la suppression de la diplomatie secrète. Il est hors de doute qu'elles seront parmi les conditions imposées au vaincu, en attendant de figurer parmi les conventions établies entre les vainqueurs. La guerre fut une entreprise délimitée, qui exige une terminaison particulière. Celle-ci consacre l'indépendance des peuples, non leur union. Elle n'est point nécessairement liée aux développements possibles du futur code international.

Une seule voie reste donc ouverte à l'établissement de la Société des Nations, qui est la prolongation, tout au plus l'élargissement de l'Entente des États unis pour la défense du droit. L'histoire enseigne que les grandes confédérations humaines, les nations, les empires, se sont constituées par l'action systématique d'un groupement central, auquel viennent s'agréger, par un phénomène d'intégration spontanée ou par la force des circonstances, les populations qu'attiraient l'exemple de l'union et la garantie de sécurité qui en résultait : la France autour de la région de Paris, l'Espagne autour de la Castille, l'Italie autour du Piémont, l'Allemagne même autour de la Prusse. La guerre est intervenue dans toutes les grandes œuvres d'unification, mais les résultats de la conquête n'ont été maintenus que dans la mesure où ils répondaient aux conditions géographiques, à la répartition démographique des hommes, aux traditions ou aux aspirations profondes de leurs consciences. La prépondérance militaire ou économique acquiert au cours du temps un caractère moral aux yeux des populations qu'elle ne groupe que pour les protéger. Il y a dans le succès une force d'expansion qui, lorsqu'elle n'aboutit pas à l'assujettissement brutal, incline devant son éclat les résistances locales. La figure des forts est fatalement attirante. A plus forte raison en doit-il être ainsi lorsque la force s'est mise au service du droit universel, et qu'elle affirme solennellement ne s'être manifestée que pour ruiner elle-même plus sûrement son principe. L'œuvre de l'Entente serait inachevée si elle se bornait à

mettre un terme à la guerre présente. Elle se doit à elle-même de la compléter par la définition du Droit nouveau, par l'institution de cette Église de l'Humanité, aux autels de laquelle, lorsqu'ils seront édifiés, elle convoquera l'assemblée des peuples. Là est la méthode sûre, précise, définie, la seule susceptible d'éviter les compétitions, les obscurités, les hypocrisies. Pour s'être connus dans la guerre, en proie aux mêmes périls et aux mêmes angoisses, les peuples associés se feront confiance dans la paix. Il ne leur faudra d'ailleurs pas tarder. L'heure de la victoire est brève. Il leur faudra utiliser la spontanéité enthousiaste qu'elle suscite dans les consciences. L'œuvre à accomplir est presque surhumaine. Qu'ils profitent de cette joie de la victoire qui portera pour un temps limité l'homme au-dessus de lui-même, et les privilèges de la violence auront à leur tour leur Nuit du Quatre Août.

*
* *

On a évoqué, pour en contester la possibilité, l'immensité de la tâche à accomplir. C'est une erreur. Elle doit être, au contraire, pour aboutir, limitée et précise. Le Droit international sous sa forme première ne consacrera pas l'institution, au-dessus des États, d'un État muni de tous ses organes. Il se bornera à sa fin immédiate, qui est l'interdiction de la guerre et son impossibilité. Il posera le principe, il fixera la procédure, il instituera le tribunal, il édictera les sanctions. Il empruntera son principe à l'ancien Code de toutes les sociétés civiles : « Nul n'est fondé à se faire justice soi-même », à plus forte raison à enfreindre la justice. La volonté des peuples doit être respectée. Nulle conscience collective ne peut être contrainte plus qu'une conscience individuelle. Quiconque rompt la paix porte atteinte à l'intérêt commun, viole le droit de tous, et se met hors la loi de l'humanité. Le principe puise sa vigueur dans l'adhésion réfléchie des peuples, qui en garantissent le maintien, comme il garantit leur conservation. Le Contrat international devient ainsi le type de tous les Contrats civils, dont il est à la fois la base et le couronnement. L'obligation substituée à la faculté de l'arbitrage fournit la règle de la loi. Quant aux modes de procédure, à la désignation des magistrats, aux attributions du tribunal, ce sont détails d'ordre technique.

Le problème des sanctions a retenu davantage l'attention. On en

a discuté l'efficacité. Ceux qui l'ont niée ont-ils bien pesé le sens complet de la redoutable formule : hors la loi de l'humanité? L'Allemagne contemporaine n'en manifeste-t-elle pas le saisissant exemple? Non seulement il faudra au peuple qui déclarera la guerre une astuce et une ingéniosité incroyables pour préparer dans le silence et laisser ignorer à tous l'agression qu'il médite. Il lui faudra reconstituer une diplomatie secrète, instruire des armées, accumuler des stocks d'approvisionnements et de munitions, lancer une flotte, toutes opérations qui courront le plus grand risque de ne pas passer inaperçues. On peut même imaginer qu'à une seule nation, choisie parmi les plus faibles et les plus industrielles, serait confiée la fabrication des engins de toute nature destinés aux armées des États associés, auquel cas la difficulté dépasse toute mesure. Mais encore le peuple qui provoquera le conflit, rompant par là même le Pacte international, se trouvera du même coup en lutte avec toutes les nations confédérées. Refusera-t-on toute valeur à l'ensemble des mesures politiques qui, se déclenchant automatiquement à la première heure de la catastrophe, entraîneront l'arrestation ou l'expulsion, dans le monde entier, de tous ses ressortissants établis à l'étranger, le privant ainsi immédiatement, avec ses ambassadeurs, ses consuls, ses agents commerciaux, ses colons, de tous les moyens de contrôle, de renseignement et d'action sur lesquels il pouvait compter? Pense-t-on qu'il envisagera avec mépris l'ensemble des mesures commerciales qui non seulement, en mettant sous séquestre les biens des immigrés, lui causeront un préjudice grave, mais encore par la saisie des navires, la fermeture des ports, l'interdiction des exportations et des importations, apporteront le trouble le plus dangereux sur les marchés, dans les usines et jusqu'aux demeures les plus humbles, à cet équilibre économique qui est la plus sûre garantie de sa santé morale? Croit-on qu'il n'hésitera pas à s'exposer à l'ensemble des sanctions morales qui, rompant toutes relations intellectuelles entre lui et le reste du monde, fermeront à ses savants les portes des Académies, à ses étudiants celles des Universités, à ses ingénieurs celles des manufactures, à tout le peuple tous les foyers, et lui apporteront l'opprobre, le mépris et, pour de longues années, la défiance de l'univers? Avant même qu'aucune contrainte militaire fût exercée contre lui, il courrait déjà le risque de mourir d'asphyxie. Que sera-ce lorsque les forces du monde entier se mettront en

route vers ses frontières, précipitant sur ses armées les ressources et les légions de tous les États associés? Peu à peu l'opinion prévaudra chez tous les peuples que le déclenchement de la guerre est ou une impossibilité ou une folie et un suicide. Ils se déshabitueront de penser à elle, de croire à son mérite et d'escompter son rapport. Une éducation bien conduite hâtera ce changement moral, et la guerre sera morte, comme ont disparu les autres fléaux sociaux, l'esclavage, l'inquisition, l'autocratie, le jour où sa crainte ou son espérance aura cessé d'habiter le cœur des hommes, le jour où son spectre aura cessé de hanter leur mémoire.

*
* *

Sauvegarde du présent, la Société des Nations sera en même temps la garantie de l'avenir. Il ne faut pas penser, en effet, que la Paix actuelle donnera au monde sa figure parfaite et définitive. L'ébranlement qui l'aura secoué ne s'apaisera pas d'un coup. Les bouleversements économiques et sociaux, la dévastation morale qu'il aura subie, s'ils n'ont pas de conséquences plus graves, laisseront tout au moins après eux un malaise dont il sera lent à se remettre. Enfin les nationalités, même reconstituées dans leurs cadres historiques et ethniques, ne sont pas des organismes plus immuables que les autres groupements humains. Elles connaissent, elles aussi, les croissances vigoureuses et les déperditions de force. Leur activité n'est point identique, ni leurs besoins, et, dans une mesure qu'il faudra définir, leurs droits particuliers. La Société des Nations devra montrer autant de fermeté que de clairvoyance équitable pour résoudre les difficultés qui ne peuvent manquer de s'élever en son sein, concilier les désirs, apaiser les querelles, éviter les conflits.

Mais à cette tâche négative ne se bornera pas son activité. Bien plus, elle sera aidée dans son accomplissement par l'ensemble des travaux positifs qui ne tarderont pas à lui incomber. Elle aura déjà, dans l'organisation de la Paix, procédé à une première division du travail entre les peuples. Il est légitime de penser que l'Empire Britannique recevra d'elle la mission de garder en son nom la liberté des mers. De ce qui n'était qu'une ambition nationale, elle fera une obligation humaine. De même la technicité militaire, pour le temps où elle demeurera nécessaire, restera sans doute dévolue à la

France, comme le contrôle des sanctions économiques à la Confédération Américaine. Les circonstances obligeront l'État international à progresser dans cette voie. Simple organe de police mondiale, il verra peu à peu ses attributions croître pour le plus grand progrès de la culture et du bonheur humains. L'amélioration du sort des classes pauvres ne sera possible que par des accords internationaux, dont les temps antérieurs à la guerre contiennent déjà des exemples. La Justice sociale requerra fréquemment l'intervention de la Famille des Peuples. La réorganisation économique, la répartition équitable des matières premières, la coordination des industries de production et de transport, la généralisation des procédés techniques, exigeront des conventions multiples, qui prendront place tour à tour dans le Code du Droit nouveau. L'unification politique par le triomphe de la démocratie favorisera l'unification spirituelle. Les grandes découvertes intellectuelles et morales, dont on se rendra compte de plus en plus nettement, qu'elles sont l'œuvre de la collectivité tout entière, par l'organe de ses génies, deviendront en même temps sa propriété indivise. Les Nations ne disparaîtront pas devant l'institution nouvelle. Elles garderont leurs caractères ethniques, leur tempérament, leurs mœurs, leurs traditions juridiques, leurs préférences artistiques et intellectuelles. Cette variété même sera une nouvelle source de richesse pour l'humanité. La spécialisation qui en résultera favorisera les productions de toute nature, et les progrès de la pensée comme l'utilisation des ressources naturelles. Plus de bonheur, plus de justice, seront les pieuses litanies du genre humain rasséréné, celles qui le consoleront des souffrances extrêmes que lui aura values le suprême cataclysme, celles qui l'exalteront à la conquête de son Salut.

*
* *

Beaux rêves, dira-t-on, et combien éloignés! Certes, — mais rêves généreux qu'autorise la victoire. A des jours uniques dans l'Histoire ne peuvent que correspondre des aspirations exceptionnelles. La marche de l'espérance humaine n'est ni continue ni régulière. Elle a ses arrêts et ses torpeurs, mais aussi ses bonds prodigieux. L'enthousiasme qui nous soulève ne connaît d'autre limite que la puissance de notre volonté. Plus nous placerons haut notre Idéal, plus nous aurons chance de l'atteindre dans la vigueur d'un

élan que nous ne renouvellerons peut-être pas avant des siècles. L'esprit dans lequel la guerre fut soutenue ne doit pas être aboli, mais exalté par le succès. Les hommes qui viendront après nous nous jugeront moins d'après l'effort que nous aurons fourni pour détruire les forces du mal, qu'ils ne connaîtront pas, que pour réaliser celles du bien, qui régleront les conditions de leur propre existence. Les morts sont tombés pour une grande pensée dont ils nous ont transmis l'achèvement. Ceux qui grandissent à l'ombre tutélaire de nos souffrances nous font une confiance égale. Ce serait trahir la mémoire des premiers et l'espérance des seconds que de ne pas nous souvenir que la division faillit être l'occasion de notre perte, et que l'union des esprits et des cœurs fut la raison de notre salut. L'heure est propice aux grands vouloirs. La route est libre devant eux. Le progrès du grand œuvre d'Humanité ne dépend que de nous, si nous savons vaincre la guerre, après avoir vaincu par elle.

RÉNÉ HUBERT.

Juin-Novembre 1918.

L'Éditeur gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD.

LES FACTEURS KANTIENS DE LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE

DU COMMENCEMENT DU XIXe SIÈCLE[1]

I. — Kant et la Métaphysique.

Il est incontestable que le développement de la philosophie allemande du commencement du XIXe siècle a été suscité non seulement dans une large mesure, mais encore dans sa signification la plus essentielle, par la doctrine de Kant. La pensée kantienne a immédiatement fructifié en Allemagne avec une puissance et une richesse de production comparables au merveilleux épanouissement de la pensée de Socrate dans la philosophie grecque. Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Herbart, — pour ne parler que des plus grands, — ce sont là des noms attachés à des œuvres qui ont continué l'œuvre de Kant dans des directions certes que Kant n'avait ni permises ni prévues, mais pour lesquelles il n'en a pas moins été la force promotrice décisive. Savoir ce que ses idées

1. Pendant le second semestre de l'année scolaire 1908-1909, Victor Delbos fit en Sorbonne, du 3 mars au 26 mai, un cours public sur *les Facteurs Kantiens de la Philosophie Allemande du commencement du XIXe siècle*. Sans aucun doute ces onze leçons n'étaient pas destinées à être publiées telles quelles, — d'abord parce qu'il s'agit de « notes préparatoires » (on remarquera une fois de plus l'admirable soin du maître qui, avant d'enseigner ce qu'il possédait déjà si pleinement, tient à éprouver et à dominer l'enchaînement détaillé de ses idées), — mais aussi parce que, dès lors et de plus en plus, au contact prolongé de Descartes, de Malebranche, de Maine de Biran, de Pascal, Delbos, selon son expression, aimait à « rentrer dans la pensée française », voyant toujours plus clairement qu' « il y a, dans la pensée allemande, à partir de Kant même, quelque chose d'*énorme*, l'idée de la déduction qui se prépare et de la création qui s'opère dans et par l'inconscient : sous prétexte d'idéalisme, une trahison de l'idée claire, de la raison lumineuse et classique ». Et, à la clarté des armes et des manifestes frauduleux, il sait désormais « ce que vaut l'idéologie allemande : si ce n'est pas elle qui a déchaîné la lutte effroyable, elle n'a eu

sont devenues chez ses successeurs, c'est presque toujours déterminer pour une part la genèse de leur pensée.

En étudiant ainsi, comme nous nous le proposons, la fortune historique, les prolongements et les transformations de la doctrine de Kant, nous pourrions faire naître une illusion qu'il importe de dissiper d'avance. Il nous arrivera presque constamment de montrer les idées kantiennes en mouvement logique, pour ainsi dire, vers les formes nouvelles qu'elles revêtent ou les conséquences qu'elles engendrent chez les successeurs de Kant. Mais il doit rester bien entendu qu'elles n'ont pas suivi cette voie par une sorte de nécessité propre, excluant toute autre possible, et indépendante des dispositions d'esprit de ceux qui les ont fait marcher dans ce sens. En outre, il n'est pas dans notre intention de laisser croire que la formation des doctrines successives n'est que la réalisation d'une dialectique interne amenant à l'état explicite des conceptions implicitement préexistantes. Nous croyons au contraire très fermement à l'action des causes psychologiques et sociales de toute sorte qui, parmi les conséquences idéalement possibles d'une philosophie, déterminent celles qui sont effectivement tirées dans l'histoire. Donc, quand il nous arrivera d'essayer de décrire le processus logique qui va de la pensée de Kant à celle de ses successeurs, il nous faudra toujours corriger cette description par l'idée, que ce processus logique, si essentiel qu'il soit, n'a pas eu d'existence réelle hors des esprits qui l'ont plus ou moins consciemment défini, qu'il n'est point doué par lui-même d'une vertu créatrice complète et opérant en soi.

Ce qui frappe tout d'abord : Kant a nié ou passe pour avoir nié la

ni autorité pour la prévenir, ni droiture morale pour la condamner, et elle a découvert sans peine tous les sophismes nécessaires pour l'absoudre ». Toutefois, s'il estime que « des études qui défendent notre culture valent encore mieux que celles qui critiquent à fond la culture allemande », il ne peut admettre un seul instant qu'on « ferme les yeux », qu'on cesse « d'observer », qu'on s'expose, sous prétexte de patriotisme, à l'ignorance systématique de ce que nous avons un extrême intérêt à connaître, dans l'ordre des vérités et des erreurs spéculatives qui ont de telles répercussions sur les faits! Soit donc pour saisir l'origine des périls persistants qui nous menacent, soit pour nous prémunir par la vue des déviations qui ont pu contribuer à conduire un peuple de la science à l'atrocité, soit pour nous stimuler à une plus pleine possession et à de nouveaux enrichissements de notre pensée, il est bon de nous instruire du terrain, de tout le terrain où la raison a à se mouvoir dans cette guerre spirituelle qui reste déclarée entre deux conceptions de l'homme, de l'esprit, de la science, de la civilisation et où il faut que « la raison ait avant tout raison ».

M. B.

légitimité de la Métaphysique. Or les grands continuateurs de Kant sont des Métaphysiciens, jusqu'au point extrême où l'on peut courir l'aventure ou porter l'intempérance métaphysiques. L'œuvre de la *Critique* était-elle donc si caduque qu'elle ait pu être si brusquement ruinée?

Mais, contre cette première représentation superficielle des choses, nous savons que si Kant a proscrit une certaine Métaphysique, il n'a pas proscrit toute Métaphysique, puisque aussi bien il a publié les *Prolégomènes*, les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, et la *Métaphysique des mœurs*. S'il eût voulu simplement enterrer à jamais la Métaphysique, il n'avait pas besoin pour cela de la tuer méthodiquement; il n'avait qu'à la laisser achever elle-même de sombrer dans cette indifférence qui était devenue générale de son temps, et qu'il constate dans la préface de la *Critique* : « Maintenant, il est de bon ton pour notre époque de témoigner à la Métaphysique tout son mépris, et la noble dame, repoussée et délaissée, se lamente comme Hécube.

... modo maxima rerum
tot generis natisque potens
nunc trahor exul, inops.

Ovide, *Métamorphoses.*
(Kants Schriften, I, 4; p. 7-8.)

Mais, à la vérité, l'intention de la *Critique* était, en même temps que de ruiner à fond une espèce de Métaphysique, d'établir les fondements d'une autre, capable d'échapper à l'incertitude et aux contradictions qui avaient miné la première. Il nous faut donc tâcher de définir dans quelle mesure Kant a été métaphysicien, ou, pour parler plus largement, ce qu'il y a eu de métaphysique dans sa doctrine. Or, pour cela, il nous faut essayer de dégager l'idée qu'il se faisait de la Métaphysique, de retrouver de quelles notions il avait composé cette idée.

On sait que Kant a commencé par adhérer en gros, avec quelques réserves de détail, à la Métaphysique Wolffienne : dans cette période de sa vie intellectuelle qui se termine vers 1760, il professe donc un rationalisme dogmatique; à partir de 1760, il découvre de diverses façons l'insuffisance de ce rationalisme et paraît incliner

vers le scepticisme en matière de Métaphysique; enfin à partir de 1770 il apparaît dans la voie qui le conduira, d'une restauration momentanée d'un rationalisme semi-dogmatique, au rationalisme critique. Dans la première période, Kant insiste à peu près exclusivement sur la puissance de la raison sans bien en indiquer les limites; dans la seconde période il insiste surtout sur les limites de la raison, sans bien trouver le moyen d'en expliquer la puissance; enfin dans la dernière période il aboutit à une sorte d'équilibre entre l'affirmation de la puissance et l'affirmation des limites de la raison. Mais tâchons de dégager les tendances, les occupations et les conceptions qui ont conduit le mouvement de sa pensée : ce sera le meilleur moyen de savoir ce qu'il a compris, accepté ou rejeté sous le nom de Métaphysique, car dans le fond sa pensée resta toujours attachée, directement ou indirectement, à cette question suprême : la Métaphysique est-elle possible et comment?

Or, possible ou non, légitime ou non, que devrait être selon Kant la Métaphysique? Une connaissance rationnelle du réel, comportant à ce titre une justification *a priori* de la science de la nature, telle qu'elle est constituée en fait, avec la certitude qui lui appartient. (Je laisse de côté la justification de la moralité, qui au moins dans sa forme rationnelle a suivi chez Kant la justification de la science.) Mais cette connaissance rationnelle du réel, que Wolff et les Wolffiens, en systématisant Leibniz, se sont crus en état de produire, que vaut-elle? C'est la suite des questions que Kant se pose là-dessus, qui nous explique le sens dans lequel Kant a commencé par critiquer la Métaphysique existante, puis a essayé de constituer les principes de la Métaphysique future.

Ce qui caractérise le mieux la prétention de la Métaphysique actuelle, c'est l'argument ontologique, par lequel du concept de Dieu, qui n'exprime qu'une possibilité, on tire la réalité de Dieu même. Kant, à dire vrai, n'a pas commencé par nier la légitimité d'un argument *a priori* en faveur de l'existence de Dieu : — Dans l'*Unique fondement possible* (1763), il essaie de reconstituer l'argument *a priori* plutôt qu'il ne le nie; mais devant conclure finalement pour son compte que l'argument *a priori* est légitime, si au lieu de présenter l'être comme inclus dans le possible, il montre que le possible suppose l'être, il prépare cette conclusion par des remarques d'une grande portée : l'existence, observe-t-il, n'est pas un prédicat assimilable aux autres : *être existant*, n'est pas avec le

concept de Dieu dans le même rapport qu'*être tout-puissant*; tous les prédicats proprement dits par lesquels on définit un concept laissent indéterminée la question de savoir si l'objet du concept existe ou non; l'existence n'est telle qu'à la condition de n'être pas une simple détermination de la pensée, d'être posée hors de la pensée; l'existence, c'est l'absolue position d'une chose. Thèse qui ne sera jamais plus perdue pour Kant, et qui consistera à prétendre sous des formes plus ou moins diverses que toute existence, — non seulement l'existence en soi, mais l'existence du donné, — est irréductible à la raison conceptuelle.

Mais d'autre part, au même moment, Kant se demande si, par sa forme propre et ses procédés propres d'explication, la raison, telle que l'entendent les Wolffiens, est capable d'atteindre son objet. Cette raison est, pour eux, avant tout une raison logique, opérant sous l'empire du principe d'identité ou de contradiction. Or, à supposer que le principe d'identité ou de contradiction gouverne tout, n'est-il pas vrai qu'il est exclusivement formel, qu'il ne détermine rien? N'apparaît-il pas que les relations réelles sont loin de se modeler sur les relations logiques? Que l'on considère, par exemple, l'opposition logique, ou la contradiction : entre deux termes contradictoires, logiquement, il faut choisir; ils ne peuvent appartenir ensemble au même sujet; mais, dans la nature, il y a des oppositions réelles, qui admettent fort bien la coexistence des termes opposés; ainsi la cause de l'impénétrabilité est une force véritable qui s'oppose réellement à l'attraction; s'il fallait ramener les relations réelles aux relations logiques, l'impénétrabilité ne serait que la non-attraction, ce qui est insoutenable. Telles sont les observations qui constituent le fond de l'*Essai pour introduire dans la Philosophie le concept des quantités négatives* (1763), et elles aboutissent à mettre en lumière pour la première fois, dans l'œuvre de Kant, le caractère extralogique de la relation causale. Comment comprendre que, parce que quelque chose est, quelque autre chose existe? Position du problème de la causalité, qui vient de ce que la causalité ne saurait être un simple rapport d'identité et par suite, pour le moment, s'établit, d'après Kant, en dehors de la raison.

Nous voici donc déjà éloignés, par bien des difficultés, de cette connaissance rationnelle du réel qui constitue la Métaphysique. Or qu'est-ce qui a constamment suscité et entretenu les espérances de la Métaphysique? C'est le succès des Mathématiques. Dans les Mathé-

matiques nous apercevons une forme de connaissance qui atteint son objet et qui ne cesse de progresser *a priori*, qui atteste par là la puissance de la raison en dehors du domaine de l'expérience. Mais ce rapprochement des Mathématiques et de la Métaphysique n'est-il pas la plus décevante des illusions? On oublie précisément la radicale différence qu'il y a entre l'objet des Mathématiques et l'objet de la Métaphysique, et du même coup l'inévitable différence des procédés par lesquels l'une et l'autre de ces deux sciences peuvent connaître leur objet. C'est là-dessus qu'insiste Kant dans son *Étude sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* (1764). Dans les Mathématiques, il n'y a pas à se préoccuper du rapport du concept avec son objet, puisque l'objet est un objet construit, construit par liaison arbitraire (Willkürliche Verbindung) dans une représentation claire; tandis que dans la Métaphysique il s'agit de comprendre un objet réel, et que par suite la relation de nos concepts à cet objet est un problème. Car le Métaphysicien ne saurait avoir la prétention de faire sortir le réel de ses concepts; il doit se borner à éclaircir par l'analyse les concepts qu'il en a. Qu'un corps soit composé de substances simples, par exemple, c'est ce qui ne peut être établi que par l'analyse du concept de corps, du concept de composition, du concept de substance. Aussi, tandis que le mathématicien procède synthétiquement, en partant de définitions qu'il pose dès l'abord, et dont les éléments, ainsi que les liaisons, se présentent à lui *in concreto*, le Métaphysicien ne peut que poursuivre lentement, difficilement, par une méthode analytique, des définitions du réel. Donc Mathématique et Métaphysique diffèrent radicalement, et s'il fallait chercher pour la Métaphysique un modèle, ce ne serait pas dans la Géométrie qu'il faudrait le chercher, mais plutôt dans cette philosophie naturelle qu'a instituée Newton et qui consiste à déterminer par la combinaison de l'expérience et de la géométrie les forces élémentaires dont dérivent les propriétés des corps. La Métaphysique ne peut être ainsi qu'un effort pour déterminer par l'analyse les notions élémentaires constitutives de nos propositions sur la nature du réel. Mais l'on voit que si Kant ouvre par là des perspectives à la Métaphysique, c'est en constatant qu'elle ne saurait nourrir l'ambition de procéder *a priori* et par voie de définitions posées dès l'abord : et les difficultés dont la Métaphysique voit déjà sa tâche encombrée, l'impossibilité où elle est de déterminer catégo-

riquement le rapport des concepts au réel, la nécessité où elle se trouve de chercher dans l'expérience ce qu'elle devrait découvrir par pure raison, l'amènent à se départir de ses prétentions positives pour se convertir en discipline purement limitative et critique : « La Métaphysique, est-il dit, dans les *Rêves d'un visionnaire* (1766), est une science des limites de la raison humaine. »

Ainsi la connaissance rationnelle du réel telle que le Wolffianisme l'a entendue sous le nom de Métaphysique apparaît à Kant dans cette période comme de plus en plus impossible, et cela par une impuissance de l'esprit à trouver en lui-même de quoi comprendre le réel. Mais remarquons que cette impuissance résulte surtout de la nature purement logique attribuée par le Woffianisme à la raison : et certes cette impuissance eût été peut-être pour Kant le dernier mot de sa pensée, s'il n'avait été averti par ailleurs de la nécessité, en quelque sorte, de différencier et d'approfondir la raison pour lui attribuer une nature autre que simplement logique. — D'où est venu à Kant cet avertissement? De l'existence de cette philosophie naturelle, de cette science de la nature, dont Newton a fourni le modèle, qu'il a considérée immédiatement comme réalisant l'idéal de la certitude scientifique, et qu'il a un moment laissée plus ou moins coexister dans sa pensée avec la Métaphysique wolffienne. La science de la nature, comme l'a comprise Newton, est certaine pour Kant; et cependant, dès que l'on veut tenter de cette science la justification rationnelle qui en constituerait la Métaphysique, les difficultés abondent. Cette science se compose de géométrie et d'expérience; or de bonne heure Kant a aperçu l'antinomie qu'il y a entre les exigences de la géométrie et les requêtes de l'expérience physique : la géométrie nous représente inévitablement un monde continu, divisible à l'infini, infini dans le temps et dans l'espace, tandis que l'expérience physique suppose des forces, de la discontinuité, l'arrêt dans la divisibilité, le vide et le fini. Kant développe sous des formes diverses cette antinomie, mais comment la résoudre, même en supposant que les facultés de l'esprit ne sont pas homogènes, que ce n'est pas la même faculté qui est la source de la géométrie et la source de la physique (solution donnée dans la *Dissertation* de 1770), ou plus profondément (ce qui sera la solution de la *Critique*), en supposant que le concours de la sensibilité et de l'entendement n'est possible et rigoureusement concevable qu'en conformant les données du monde à leurs conditions d'exercice, à leurs

formes et à leurs catégories, qu'en faisant ainsi de ces données des phénomènes, distincts des inconnaissables choses en soi par cela qu'ils tombent sous la connaissance?

Mais cela nous fait entrer dans la doctrine définitive de Kant, plus facile à entendre, je crois, quand on connaît les réflexions, même de sens négatif, qui l'ont préparée. La *Critique de la Raison pure* se propose à la fois de légitimer la philosophie naturelle et de rechercher en outre si la Métaphysique, au sens où elle porte sur des objets suprasensibles, est possible pour nous. Deux ordres de problèmes, se rattachant aux deux grandes espèces de culture intellectuelle, — wolffianisme et newtonianisme, — qu'avait reçues Kant : — deux ordres de problèmes, mais qui souvent dans la terminologie kantienne se confondent sous le nom de Métaphysique, — car une justification rationnelle de la science de la nature ne peut être complète que si elle nous montre l'esprit capable de déterminer par sa fonction propre et par ses lois à lui l'objet à connaître. Connaissance *a priori* d'objets : tel reste le caractère que doit présenter la Métaphysique, et c'est à nous d'apprendre de la *Critique* si, comment, et dans quel domaine la Métaphysique est possible.

Or la *Critique* nous apprend que, des deux sortes de Métaphysique concevables, l'une est légitime, l'autre non. Celle qui est légitime, c'est celle qui fonde la science de la nature, et celle qui fonde la moralité; et pourquoi? Parce que si l'esprit est constitué par des concepts purs, indépendants de l'expérience, il ne peut cependant faire de ces concepts qu'un usage immanent, c'est-à-dire qu'il ne peut les appliquer qu'à des objets qui lui soient donnés dans l'intuition sensible, — ou qui lui soient réalisables par sa liberté : l'illusion dogmatique consiste à croire qu'avec des concepts de ce genre on peut atteindre des choses en soi; mais une connaissance *a priori* des choses en soi supposerait une intuition intellectuelle et une puissance créatrice qui a été refusée à l'esprit humain, et dans l'état de l'esprit humain une connaissance *a priori* implique une relation de l'objet à la raison qui lui impose les conditions sous lesquelles cet objet est connaissable. De telle sorte que si une Métaphysique de la nature est possible, parce que la nature peut être conçue comme un ensemble de phénomènes donnés à l'esprit, une Métaphysique portant sur des objets supra-sensibles est, comme connaissance théorique, complètement impossible : des

choses en soi ne pourraient se laisser déterminer par notre raison sans cesser d'*être en soi* : ce qui n'empêche pas au reste que les choses en soi existent comme fondement de l'apparition des phénomènes, et que leur existence, autant que notre incapacité de les connaître, servent à marquer les limites de notre raison.

Pour comprendre le sens de cette doctrine kantienne, — et aussi de l'influence qu'elle a exercée, — il faut tâcher de comprendre la conception que Kant se fait de la raison. La raison, c'est la faculté de connaître *a priori*; or si *a priori* ne reste pas une expression vague, c'est une expression qui doit signifier la conformité nécessaire de l'objet à connaître aux conditions de l'activité intellectuelle du sujet connaissant; mais l'esprit humain, étant tel, cet objet doit tout d'abord lui être donné; si l'esprit humain a de quoi comprendre l'*existence* quand l'existence lui est présente ou présentée, il ne saurait l'engendrer : l'esprit humain ne fait rien être; en revanche il fait, si l'on peut dire, par ses lois propres la cognoscibilité de ce qui lui apparaît.

Mais, pour cette fonction même, une raison ne saurait être simplement une raison logique : une raison logique est indifférente à l'objectivité et par suite incapable de la soutenir; une raison logique développe et éclaircit des connaissances; elle n'en constitue pas. Une raison logique n'est pas vraiment *a priori*. La raison vraiment *a priori*, la raison transcendantale, c'est celle qui a un contenu à elle, — raison qui n'est dite formelle que par opposition à l'empirisme — or ce contenu propre de la raison, qu'est-il, sinon, à savoir le système des conditions de la possibilité de l'objet à connaître. Et par le même motif une raison *a priori* est synthétique : c'est-à-dire qu'elle est capable d'opérer la liaison entre des termes qui ne s'impliquent pas logiquement, mais qui se rapportent l'un à l'autre dans l'intuition sensible.

Pourtant cette raison, dont le sens et la fonction ont été, si l'on y prend garde, déterminés chez Kant avant tout par ses réflexions sur la philosophie naturelle et les moyens de la fonder, cette raison n'est pas pour lui quelque chose d'absolument neuf par rapport à la raison en général qu'ont considérée les Métaphysiciens : elle en est, si l'on peut dire, une spécification définie et directement efficace pour la connaissance, mais qui laisse subsister la tendance à étendre les concepts hors de l'usage qu'elle en fait ou à former d'autres concepts qui lui sont transcendants. Tous les concepts que forme la

raison en général doivent avoir une destination : s'ils ne servent pas à constituer directement la connaissance, ils lui présentent un idéal qui lui rappelle à la fois ses limites et la nécessité d'un perpétuel effort; s'ils ne servent pas à établir un savoir théorique, ils sont susceptibles de recevoir une détermination pratique, comme le concept de Dieu, de liberté. D'où alors chez Kant la nécessité de différencier la raison; si d'une part l'entendement et la sensibilité ont été rigoureusement distingués, et d'abord pour résoudre les conflits intestins de la science de la nature, — l'entendement et la raison au sens strict sont distingués à leur tour, et ceci pour sauvegarder le droit traditionnel de la raison à l'affirmation du suprasensible; et cette affirmation, si elle reste pour Kant théoriquement impossible à déterminer, reste cependant pratiquement déterminable, au point même que la raison pratique conquiert la primauté sur la raison théorique. Aussi, dans la doctrine de Kant, la distinction des divers pouvoirs de la raison, issue en principe de l'esprit critique, sert à établir une extension de la raison au point de vue pratique, hors des limites de la connaissance spéculative.

Ceci étant, on a pu se demander si le Kantisme ne restait pas, volontairement ou non, plus fidèle qu'on ne l'avait cru à l'esprit de l'ancienne Métaphysique. Dans le livre qu'il a consacré à Kant, Paulsen nous le présente essentiellement comme un Métaphysicien, dans le sens de Platon et de Leibniz, un Métaphysicien qui n'a introduit, avec sa doctrine des idées régulatrices, de la finalité, de la croyance pratique, qu'une nouvelle façon de défendre et de soutenir l'affirmation d'objets suprasensibles, — et dans un article des *Kantstudien* (*Kants Verhältniss in Metaphysik*, IV, p. 413 et suiv.) il a défendu énergiquement sa thèse contre les critiques assez vives qu'elle avait suscitées. — A un autre point de vue Benno Erdmann avait montré dans le Kantisme des survivances de la Métaphysique leibnizienne et signalé la parenté très étroite des choses en soi, telles que Kant au moins les entrevoyait, avec les monades de Leibniz. (Voir le travail d'un élève de Benno Erdmann, d'Otto Riedel : *Die monadologischen Bestimmungen in Kants Lehre vom Ding an sich* (1884.) — Certes il ne serait pas malaisé de montrer à quel point Kant est resté imprégné de la Métaphysique dans laquelle il avait été élevé, de montrer en particulier que la *Critique* reste chez lui constamment enveloppée d'une atmosphère de notions métaphysiques anciennes dans lesquelles sa pensée se prolonge,

même quand elle déclare s'arrêter devant; même on peut dire que de plus en plus Kant a tendu à présenter sa doctrine comme une *Weltanschauung* : cela cependant ne suffit pas pour autoriser à soutenir avec Paulsen que le Kantisme n'est que la restauration, par une autre méthode, de la Métaphysique transcendante : car il reste toujours que les affirmations de Kant, qui se rapportent aux objets de cette Métaphysique, restent toujours liées à un usage immanent, soit théorique, soit pratique de la raison, qu'elles restent affectées par là des conditions du principe copernicien. La pensée critique marque des limites aux prolongements métaphysiques de la raison, et quand ceux-ci la dépassent ils ne gardent guère que la valeur de conceptions privées problématiques. (Voir Vaihinger, *Kant, ein Metaphysiker?* Dans les *Philosophische Abhandlungen* en l'honneur de Sigwart : 1900, p. 133.)

Au reste, ce n'est pas sans doute tant par ce qu'il contenait, consciemment ou non, de Métaphysique ancienne que par ce qu'il apportait, implicitement ou explicitement, de Métaphysique nouvelle que la doctrine de Kant a suscité le génie métaphysique des philosophes postkantiens : en tant qu'elles procèdent de la philosophie critique, les Métaphysiques d'un Fichte, d'un Schelling, d'un Hegel, d'un Schopenhauer sont loin d'être un retour à la Métaphysique traditionnelle; ou du moins elles ne reviennent à la Métaphysique traditionnelle que par l'ambition de construire un système total du monde à partir de certains principes fondamentaux. Mais la détermination de ces principes comme le mode de construction du système restent très étroitement sous la dépendance, non pas seulement de ce que le Kantisme avait pu garder du passé, mais de ce qui lui appartient spécifiquement. Sans doute, pris à la lettre, en opposant aux prétentions théoriques de l'esprit la réalité certaine autant qu'inconnaissable de la chose en soi, le Kantisme ferme la voie à une Métaphysique qui prétendrait tout déduire d'un premier principe : mais qu'est-ce dans la doctrine de Kant que la chose en soi, sinon l'objet d'une affirmation injustifiable, en contradiction avec les exigences de la Critique? Et une fois la doctrine débarrassée de cet inutile résidu, ne trouvons-nous pas en elle de quoi la pousser tout naturellement vers une Métaphysique nouvelle? Kant, par exemple, a commencé par distinguer radicalement la sensibilité et l'entendement : mais n'a-t-il pas ensuite rétabli la continuité entre eux par sa théorie de l'imagination transcendantale,

n'a-t-il pas même affirmé que ces deux facultés sont comme deux souches parties d'une racine commune, quoique inconnue de nous? Kant a limité la science théorique à celle qui résulte de l'application des catégories à l'expérience : mais en élevant la raison proprement dite au-dessus de l'entendement, en lui assignant la faculté de concevoir, par une régression vers l'inconditionné, des objets en idée, n'a-t-il pas préparé à admettre que sa *Critique* ne visait que le dogmatisme des doctrines obsédées par l'idolâtrie de l'entendement, et que la raison proprement dite pouvait devenir la source d'une spéculation plus haute dépassant les limites d'un entendement fini lié à l'expérience? Kant a distingué la raison théorique et la raison pratique et admis une simple primauté de la raison pratique sur la raison spéculative; mais n'a-t-il pas déclaré que les deux raisons n'en sont au fond qu'une considérée seulement dans deux usages distincts; et en affirmant que l'idée pratique de la liberté est la clef de voûte de tout le système de la raison pure, y compris la spéculative, n'a-t-il pas disposé à convertir la suprématie de la raison pratique sur la raison spéculative en rapport de causalité, ou de condition à conditionné? N'a-t-il pas, par ailleurs, incliné à croire que si l'on pouvait garder la notion de la chose en soi, c'était en la dépouillant des attributs par lesquels on l'avait intellectualisée pour en trouver le type dans la volonté? En outre, dans la *Critique du jugement*, il a manifesté lui-même un besoin essentiel de relier l'un à l'autre par des intermédiaires comme la beauté et la finalité ce monde de la nature et ce monde de la liberté qu'il avait d'abord distingués; et sans doute il n'a pas voulu que cette médiation eût une autre portée que celle d'une maxime subjective de notre faculté de juger; mais une maxime subjective, quand elle est nécessaire et bien fondée, ne tend-elle pas à se convertir en principe constitutif, et la finalité comme la beauté, au lieu d'être simplement des moyens plus ou moins extérieurs d'union, ne marquent-elles pas une pénétration de la liberté et de l'esprit au sein de la nature? Enfin si Kant paraît s'être appliqué à distinguer les divers éléments *a priori* de la raison, en répétant si volontiers que le propre de la raison, c'est d'être systématique, n'engage-t-il pas à supprimer ce demi-isolement, cette demi-séparation où il a souvent laissé ces éléments, et à concevoir que la pensée absolue, c'est le système de tous les concepts déterminés d'après leurs relations internes?

Par ces suggestions, ces pressentiments, ces virtualités de toute

sorte, comme par les défauts plus ou moins réels qui appellent à interpréter ces suggestions, à éclaircir ces pressentiments, à développer ces virtualités, la doctrine de Kant n'est pas seulement une espèce de prolégomènes à la Métaphysique qu'il a écrite, mais encore à la Métaphysique qu'ont écrite ses successeurs. Certes Kant, esprit rigoureux et classique, parti de l'analyse de cette connaissance mathématique de la nature matérielle en laquelle s'était peu à peu réalisée la tendance à la fois hardie et positive de la science moderne, — certes Kant eût répudié de semblables tentatives, et il désavoua Fichte quand il le connut. Il croyait du reste très fermement avoir fixé une fois pour toutes les conditions et les limites dans lesquelles la Métaphysique est possible. Il s'imaginait échapper à ce qui est cependant le sort des doctrines fécondes, lesquelles ne peuvent prolonger leur existence qu'en se faisant une autre vie dans d'autres esprits, au contact d'autres besoins, d'autres tendances, d'autres problèmes qui les renouvellent. En tout cas, sans ramener sa pensée à celle de ses successeurs pas plus que celle de ses successeurs à la sienne, nous nous trouvons devant l'un des spécimens les plus curieux de cette évolution modificatrice d'une grande doctrine, — qui est l'un des plus vifs intérêts de l'histoire de la philosophie.

II. — Le problème de la chose en soi[1].

Dès que le Kantisme a commencé à se constituer doctrinalement, il a rencontré, comme c'était naturel, des adversaires et des partisans: mais il a eu aussi la bonne fortune de trouver parmi les uns et parmi les autres des esprits qui, soit pour le combattre, soit pour se l'approprier, ont fait souvent un effort pénétrant pour l'entendre; heureusement pour l'influence de sa philosophie, Kant eut dès l'abord d'autres antagonistes que ces wolffiens attardés et ces philosophes populaires, plus déconcertés qu'instruits par la grande nouveauté ou la technique rigoureuse de sa pensée; il eut aussi, non moins heureusement, d'autres disciples que des adhérents serviles ou passifs, plus faits pour mettre les idées en forme que pour en atteindre le sens caché. La spéculation allemande de la fin du

1. Voir Vaihinger, Commentar II, p. 35 et suiv., Dilthey, die Rostocker, Kanthandschriften, *Archiv für Gesch. der Phil.*, II, p. 572 et suiv.

XVIIIe siècle a commencé par être pour une large part une réflexion sur le Kantisme, et c'est cette réflexion qui l'a mise en mouvement. Or il semble que cette réflexion ait été attirée principalement par deux notions du Kantisme historique et littéral, — dont l'une était l'obscure affirmation de la chose en soi, — dont l'autre était l'acceptation du dualisme de la matière et de la forme, de l'impuissance de l'élément formel à se constituer à lui-même son contenu matériel, des limites strictes du principe de l'unité synthétique de l'aperception, condamné à subir un inexplicable donné, empêché d'étendre et de porter à l'absolu sa puissance propre d'explication et de production. Entre ces deux notions ou ces deux aspects du Kantisme il y a au reste un très étroit rapport, et il semble en effet que du maintien ou de la suppression de la chose en soi dépende la restriction forcée ou l'extension illimitée des droits du « Je pense ».

Incontestablement le rôle que joue la chose en soi dans le système de Kant constitue une difficulté et un problème : difficulté et problème qui s'aggravent du fait que, dans la terminologie kantienne, avec l'expression de « chose en soi » sont employées par Kant des expressions, comme celle d'objet transcendantal et de noumène, qui paraissent bien s'identifier ou se rapporter à la première, tout en évoquant peut-être des nuances de sens quelque peu différentes. (Voir L. Busse, *Kants Lehre vom Ding an sich*, p. 7 et suiv.) Avant tout la chose en soi est admise par Kant comme fondement de l'apparition des phénomènes, — cette apparition étant d'ailleurs régie pour nous par les formes *a priori* de notre sensibilité, — et la chose en soi reste inconnaissable puisque les formes *a priori* de la sensibilité ne peuvent saisir qu'une réalité en rapport avec elles, c'est-à-dire une réalité phénoménale. Les choses en soi sont donc, semble-t-il, affirmées immédiatement par Kant comme réelles, et sur l'autorité d'arguments très simples comme celui, par exemple, qu'il énonce dans la Préface de la 2e édition de la *Critique*, à savoir que rien ne serait plus absurde qu'un phénomène ou une *apparition* se produisît, sans qu'il y eût quelque chose pour apparaître. L'existence de la chose qui apparaît est donc réelle en face du sujet qui détermine l'apparition pour lui en la conformant à ses lois. D'autre part Kant dit volontiers que le concept de la chose en soi, ou de l'objet transcendantal, ou du noumène, est un concept limitatif destiné à empêcher la sensibilité et l'entendement de prendre leurs objets qui ne sont que des phénomènes pour des choses en soi, ou qu'il est un

concept problématique, à savoir un concept lié à la limitation d'autres connaissances et n'impliquant aucune contradiction, mais dont la réalité objective ne peut nous être connue. Ainsi posée dans une existence réelle, tout en restant inconnaissable, ou bien représentée dans un concept simplement limitatif ou problématique, la chose en soi paraît jouer un rôle qui n'est pas aisé à déterminer exactement, qui peut être interprété dans un sens réaliste ou dans un sens idéaliste; et, de fait, deux des plus pénétrants, parmi les libres interprètes actuels de la pensée kantienne, Al. Riehl et H. Cohen poussent là-dessus le Kantisme dans des directions opposées : Al. Riehl maintient énergiquement l'existence de la chose en soi, comme l'un des fondements de l'objectivité de la connaissance phénoménale; H. Cohen résout la chose en soi dans l'Idée. Certes, il est possible que dans le kantisme historique les différences d'expression employées par Kant puissent s'expliquer par les diverses fonctions que remplit dans le système la chose en soi; mais disons en tout cas que l'existence même des choses en soi est affirmée avec une réelle insistance, qui ne laisse de place à aucun doute.

Les difficultés inhérentes à l'admission des choses en soi dans le système de Kant furent signalées avec une sagacité singulière par Jacobi dans l'*Appendice* à son livre intitulé : *David Hume über den Glauben; oder Realismus und Idealismus. Ein Gespräch* (1781). Jacobi soutient que nous pouvons atteindre la réalité du monde extérieur, comme celle des objets suprasensibles, mais par le sentiment, l'intuition ou la foi, de toute façon par une faculté qui ne se ramène pas à l'entendement logique. Or, ce que dans le Kantisme il combat, c'est la prétention de satisfaire en quelque mesure à cette inévitable exigence de notre âme par l'affirmation de la chose en soi : les prémisses du système lui interdisent cette affirmation et doivent le conduire directement à ce plein idéalisme qu'il repousse. L'esprit du système est celui-ci : nous n'avons jamais affaire à des objets pris en eux-mêmes, mais simplement à des représentations. Or, c'est abandonner l'esprit du système que parler d'objets qui produisent des impressions sur les sens, provoquent ainsi des sensations et déterminent enfin des représentations; car, de quelque façon qu'on les entende, — dans le sens empirique ou dans le sens transcendantal, — ces objets sont impossibles à admettre. — Dans le sens empirique? Mais les objets empiriques ne sont rien hors de

nous, indépendamment de nous; ils se confondent avec nos représentations mêmes, et si l'on veut dire qu'ils ne sont objets que par quelque élément qui s'ajoute à nos intuitions sensibles, cet élément additionnel n'est, de l'avis même de Kant, qu'un concept, qu'une catégorie venue de l'entendement. — Dans le sens transcendantal? Mais il nous est en lui-même entièrement inconnu; nous ne pouvons ni dire ni savoir s'il est cause et comment, s'il agit et comment il agit. Même, puisqu'il est, selon des formules de Kant, un concept purement problématique et qu'il dépend à ce titre des formes subjectives de notre pensée, il reste à l'état de conception pure et simple sans fondement réel. — Cependant, si contraire qu'il soit à l'esprit du Kantisme de poser des objets en eux-mêmes et de telle sorte qu'ils fassent des impressions sur nos sens, on ne comprend pas comment sans cette supposition la philosophie kantienne pourrait se donner accès à elle-même. Car que peut signifier le mot *sensibilité* si l'on n'entend point par là un intermédiaire réel entre quelque chose de réel et quelque chose de réel, si dans ce concept on ne fait entrer les concepts d'extériorité et de liaison, d'action et de passion, de causalité et de dépendance, à titre de déterminations réelles et objectives? Sans cette supposition donc il apparaît qu'on ne peut entrer dans le système, — et avec cette supposition l'on ne peut y rester. Car comment conclure aux choses en soi? Du fait que, dans les représentations que nous appelons des phénomènes, nous nous sentons passifs. Mais pour conclure que se sentir passif ne constitue pas un état complet, nous sommes obligés alors d'user du principe de causalité dans un sens transcendantal, — alors que Kant a soutenu que du principe de causalité le seul usage légitime est l'usage empirique. L'idéalisme transcendantal s'embarrasse donc dans des difficultés et même des contradictions de toutes sortes, et, pour être conséquent avec lui-même, il devrait s'avouer comme un idéalisme complet, ne pas reculer même devant l'accusation d'égoïsme spéculatif (Jacobi, *Werke*, t. II, p. 291-310).

Postérieurement, tout en dénonçant dans le Kantisme la même inconséquence, Jacobi considère plutôt que l'élément réaliste est fondamental dans la doctrine kantienne. Le mérite de Kant, c'est d'être parti de la foi naturelle à l'existence des choses, d'avoir admis une faculté supérieure au moyen de laquelle la vérité dans les phénomènes et par-dessus les phénomènes se révèle à nous par un procédé qui échappe aux sens et à l'entendement, c'est sur une faculté

supérieure de ce genre que s'appuie réellement la philosophie kantienne, et cela non pas seulement à la fin pour donner au système le couronnement faute duquel il semblerait chancelant, mais dès le début pour lui fournir les bases sur lesquelles il s'édifiera : tel est donc le rôle que joue l'absolue supposition des choses en soi. — Malheureusement Kant s'est appliqué à ruiner par son idéalisme cette supposition : il a accepté le vieux thème des écoles d'après lequel la perception ne saurait représenter directement les choses, et c'est à partir de ce thème inexact, — car pour Jacobi la perception est une vraie perception et implique une révélation immédiate du réel, — que Kant a développé son idéalisme; il a donc opprimé cette foi naturelle dont il avait commencé par admettre l'autorité et la portée, sous ses doctrines de l'idéalité absolue de tout ce qui est spatial et temporel; et la chose en soi, à la façon dont il l'a admise, est restée dans la doctrine une cause d'inconséquences et de contradictions. — (Voir *Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämmtliche philosophische Schriften*, 1815, t. II, p. 21 et suiv., p. 34 et suiv.)

Ainsi, selon Jacobi, la négation des choses en soi est impossible, mais elle est rendue nécessaire par la philosophie critique : l'idéalisme transcendantal est l'ennemi de la chose en soi, même quand il reconnaît l'impossibilité de s'en passer.

Les objections de Jacobi énonçaient des difficultés dont les partisans de Kant avaient eux-mêmes conscience, et qui les portaient plus ou moins fortement à interpréter ou à résoudre la chose en soi dans le sens de l'idéalisme. — Pourtant, parmi eux, Reinhold commença par admettre à peu près telle quelle la *chose en soi* de Kant; bien que dans son *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, il fit effort pour surmonter la distinction établie par Kant entre les diverses facultés de connaître et pour trouver à la doctrine kantienne un principe unique de systématisation, à savoir la représentation même considérée dans ses éléments, il ne conférait pas à ce principe la vertu d'éliminer, ni même de transformer essentiellement la chose en soi de Kant. Sans doute il évite de dire que les choses en soi nous affectent, qu'elles fournissent la matière de nos sensations; cependant de la nature de la représentation il prétend déduire également l'impossibilité que les choses en soi soient représentées et la nécessité qu'elles existent. A toute représentation, prétend-il, appartient son contenu, sa matière, par

opposition à sa forme, qui est conditionnée par la conscience; or, par cette matière de la représentation, ce qui est représenté c'est ce qui sert de fondement à la représentation en dehors de la conscience, — à savoir la chose en soi. Autrement dit, dans la simple faculté de la représentation n'est pas impliqué le contenu de la représentation même; la seule constitution de cette faculté n'est pas à même de produire un objet déterminé pour elle; une telle production serait une création *ex nihilo*. L'existence des objets hors de moi est aussi certaine que l'existence de la représentation en général. (*Theorie des Vorstellungsvermögens*, p. 256 sq., p. 299 sq.) Mais tout en maintenant la chose en soi de Kant, au moins pour le moment, il est à remarquer que Reinhold établit entre la chose en soi et le noumène, constamment confondus dans la terminologie kantienne, une distinction pénétrante. Le noumène est pour lui l'idée de la raison; il exprime ce qui est à faire, ce qui éternellement doit être; il est donc le contraire d'une chose. Dire que le noumène est inconnaissable ne signifie rien : comment parler de connaissable ou d'inconnaissable là où il n'y a pas un être, mais simplement la loi de tâches à remplir? Il en est tout autrement avec les inconnaissables choses en soi. Celles-ci ont plus de rapport avec les phénomènes qu'avec les noumènes : les choses en soi ne sont des noumènes qu'au sens négatif, au sens précisément où il ne faut pas prendre les noumènes. Les noumènes ne sont ni des objets représentés comme les phénomènes, ni des objets non représentés comme les choses en soi : ce ne sont pas, à dire vrai, des objets : ce sont de simples lois d'après lesquelles nous devons travailler à établir l'ordre des objets d'expérience. (*Systematische Darstellung der Fundamente der künftigen und bisherigen Mathematik*. Beit. II, 42-46.) De la chose en soi, Reinhold disait déjà en 1791 (*Fundamente*, p. 66) qu'elle est aussi fortement défendue par l'imagination qu'attaquée à fond par la raison : il n'est pas surprenant dès lors qu'il l'ait ultérieurement, sous l'influence de Fichte, entièrement rejetée de son système.

Mais au temps où il la maintenait, il s'exposait naturellement aux mêmes critiques qui avaient été dirigées contre Kant. Même les représentants des anciennes écoles, entre autres un leibnizien comme Flatt, relevaient la contradiction qu'il y a à tenir la chose en soi pour irreprésentable et à la considérer cependant comme la cause de la matière des représentations. Qu'est-elle donc quand on l'affirme? Un simple concept. Mais comment un concept peut-il

affecter notre faculté réceptive? Et de plus, si la faculté de représentation est à son tour fondée sur le sujet en soi, ne voit-on pas que la représentation, par quoi on prétendait tout expliquer, demeure, dans la double origine de sa matière et de sa forme, inexplicable? C'est toute la philosophie ramenée à un x universel. Quand on commence comme Reinhold, déclarait Flatt, on doit finir avec le scepticisme.

Et c'était en effet le scepticisme que prétendait imposer, comme sa conséquence nécessaire, à la philosophie critique, l'ouvrage intitulé *Énésidème* (1792) et dont l'auteur, Schulze, fut, de son vivant même, plus connu sous le nom de son livre que sous son nom propre : on parlait plus d'Énésidème que de Schulze. Aux yeux de Schulze, le scepticisme de Hume est moins encore la préparation que la conclusion rigoureuse en même temps que la réfutation du Kantisme. Et c'est sans doute le Kantisme lui-même que Schulze vise, mais aussi le Kantisme reconstitué et partiellement transformé par Reinhold. Kant croit avoir détruit l'argument ontologique : mais n'a-t-il pas conservé intact le préjugé dont cet argument dépend, quand il conclut du caractère de nécessité et d'universalité que présente la forme de la connaissance à la nécessité et à l'universalité réelles de cette connaissance? Or dès que l'on pose que la nécessité d'être conçu et la réalité s'équivalent, de quel droit soutient-on que les choses en soi sont inconnaissables? Mais, à vrai dire, la chose en soi ne s'introduit dans la doctrine de Kant que par une pétition de principe, — et qui même est condamnée par le développement ultérieur de la *Critique*. Au début, Kant affirme que toute connaissance humaine commence avec l'action d'objets sur nos sens, que c'est l'action de ces objets qui met en quelque sorte notre esprit en mouvement; et cette affirmation, que contestent cependant le scepticisme et l'idéalisme, il la produit sans preuves. Voilà donc le point de départ de la *Critique*; — et en voici maintenant le résultat : d'après la déduction transcendantale, les concepts purs de l'entendement, et parmi eux les catégories de cause et de réalité, ne sont légitimement applicables qu'aux intuitions empiriques, qu'à ce qui est perçu dans le temps : en dehors de cette application, ils ne sauraient avoir de sens. Mais la chose en soi, qui par l'influence qu'elle exerce sur notre sensibilité fournit les matériaux de l'intuition, est quelque chose de distinct de la représentation sensible; dès lors il est impossible de lui appliquer le concept de cause, et même le concept de

réalité. Par suite la proposition initiale de la *Critique* se trouve démentie par la *Critique* même. Si dès le début la *Critique* avait averti que, par les objets qui affectent nos sens, elle n'avait entendu que des *représentations* de choses hors de nous, elle aurait épargné au lecteur le sentiment de cette contradiction, et elle l'eût peut-être évitée. En tout cas par son développement même la philosophie critique doit nous ramener à Hume, c'est-à-dire à l'étude des faits de conscience, dont il est impossible de conclure quoi que ce soit hors d'eux. (*Énésidème*, p. 261 et suiv., p. 273, p. 294 et suiv., p. 375 et suiv.) Quant à la façon dont Reinhold a essayé d'expliquer la chose en soi, loin de supprimer la contradiction elle s'y enfonce davantage avec sa distinction des choses réelles en soi et des choses simplement représentées. Y a-t-il même pour faire paraître la contradiction des formules meilleures que celles que Reinhold a employées pour la lever : « Les choses en soi sont les objets représentés en tant que ceux-ci ne sont pas représentables. » « L'objet représenté, comme chose en soi, n'est point un objet représenté » (p. 263 et suiv., p. 295-311).

Dans un sens un peu voisin de Schulze, mais avec une originalité et une pénétration incontestablement plus grandes, Salomon Maïmon, qui s'appelait volontiers, par rapport à Kant — dogmatique critique, selon lui, — un sceptique critique, s'en prend lui aussi à la chose en soi et tend à l'éliminer en l'interprétant. Dans son *Versuch über die Transcendentale Philosophie* (1790), il tente d'expliquer le sens de ce mot « donné » que Kant emploie si volontiers pour désigner la matière de l'intuition; ce mot « donné » ne doit pas signifier quelque chose en nous, qui a une cause hors de nous. Rien n'est moins fondé qu'un raisonnement concluant à une cause non perçue; et comment admettre la Chose en soi comme une cause, puisqu'ici le schème du temps fait défaut? « Donné » signifie plutôt une représentation dont l'origine et le mode d'apparition nous échappent, quelque chose dont nous avons une conscience imparfaite. Mais cette imperfection de la conscience peut être marquée par une série de degrés qui vont de la conscience nettement déterminée jusqu'au néant de conscience ; par conséquent le donné pur et simple, c'est uniquement l'idée de la limite de cette série dont nous pouvons nous approcher toujours comme d'une racine irrationnelle, mais sans pouvoir jamais l'atteindre (p. 161 et suiv. ; p. 203; p. 419). Ainsi Maïmon restaure, pour expliquer la présence de l'objet que nous n'avons pas conscience de produire, la conception leibnizienne d'une

activité spirituelle agissant antérieurement à la conscience claire : conception qui s'intégrera dans la philosophie de Fichte et de Schelling. — D'après les *Streifereien* (Excursions) *im Gebiete der Philosophie* (1793), la chose en soi est un néant d'être (*Unding*), une chimère que Reinhold n'a maintenue que par fidélité au dogmatisme sur ce point (p. 217, p. 269). Dans ses *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist* (1797), il déclare que du point de vue de la philosophie critique on doit parler de la chose en soi comme l'algèbre parle de $\sqrt{-a}$, non pas pour déterminer par là un objet, mais pour exposer l'impossibilité d'un objet répondant à ce concept (p. 158, p. 191).

Tout en prétendant moins que Schulze et que Maïmon à une réforme du Kantisme, — en prétendant plutôt à une interprétation fidèle, — Sigismond Beck le présente comme un idéalisme. Ses principaux écrits sont des commentaires des *Critiques* de Kant. Son grand ouvrage est le *Erläuternder Auszug aus den Kritischen Schriften des Herrn Professor Kant* (1793-1796) dont le troisème et dernier volume porte le titre : *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die Kritische Philosophie beurtheilt werden muss.* Beck prétend qu'en attribuant à Kant, surtout sur la foi des formules initiales, l'affirmation dogmatique de la chose en soi, on n'a pas vu que Kant avait dû, avant d'élever son lecteur au point de vue transcendantal, s'accommoder de ses habitudes dogmatiques. Si la *Critique* parle le langage du réalisme, c'est pour que le lecteur ne soit pas déconcerté dès l'abord. Mais à mesure que l'on entre plus avant dans la Philosophie transcendantale, on ne peut manquer de reconnaître qu'il n'y a pas de choses en soi, par suite pas d'affection de notre sensibilité par ces choses. (*Auszug*, III, p. 23-31.) Cependant, lorsque Kant nous dit que notre sensibilité ne s'exerce qu'en étant affectée, il a raison : seulement ce qu'on doit entendre par là c'est une affection, non par les choses en soi, mais par les phénomènes. (*Ibid.* 156, 159, 163, 172, 368 et suiv.) Reste il est vrai à expliquer le principe de cette affection; or, aux yeux de Beck, c'est l'expliquer suffisamment que de poser à l'origine, non des choses, mais l'acte même de la représentation; cet acte, en liant synthétiquement les représentations selon le principe de causalité, les rend objectives par une sorte de reconnaissance originaire, et constitue ainsi les phénomènes dont nous sommes affectés. Mais nous verrons plus tard plus en détail cette explication; l'important à signaler, c'est cette élimination de la

chose en soi par quelqu'un qui prétend, non réformer le Kantisme, mais l'exposer exactement, et qui communique directement à Kant sa pensée là-dessus. (Voir entre autres les lettres de Beck à Kant du 20 juin 1797, *Édition de Berlin*, t. XII, p. 164, et du 24 juin 1797, *Ibid.*, p. 172.) Plus tard, à vrai dire, il reconnaissait s'être exprimé sur les choses en termes trop gros (*zu krass*). (Lettre à Pörschke de 1800, publiée dans l'*Altpr. Monatsschr.*, 1880, p. 298.)

Chez Fichte, l'exclusion de la chose en soi n'est pas seulement une exigence de son propre système, c'est l'exigence du Kantisme lui-même dûment interprété. Déjà même dans sa *Kritik aller Offenbarung* qui précède la prise de possession de sa pensée personnelle, il indique qu'à la place d'une affection positive de la réceptivité par une matière donnée, on doit introduire le concept d'une affection négative, d'une limitation de la faculté de sentir. (*Werke*, V., p. 25.) Dans son Compte rendu d'*Énésidème* (1794) il marque l'impossibilité où est le moi d'être affecté par quelque chose d'extérieur à lui, la contradiction qu'il y a dans le concept d'une chose en soi qui ne serait pas opposé à un moi, qui serait un pur non-moi. Il soutient que la distinction, si souvent répétée par Kant, entre les choses telles qu'elles nous apparaissent et les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, n'est qu'une distinction provisoire, sans signification absolue. (*W.*, I, p. 19-20.) Sous de nombreuses formes, Fichte proclame volontiers que le mérite de Kant, c'est d'avoir débarrassé la philosophie de ce *caput mortuum* qui est la chose en soi, et que les kantiens qui admettent à la lettre une chose en soi affectant la sensibilité trahissent déplorablement la pensée de leur maître. C'est là une idée sur laquelle Fichte revient volontiers dans sa correspondance avec Reinhold. (*Reinholds Leben*, p. 165 et suiv., p. 184 et suiv.) Lorsque Reinhold se fut converti à la doctrine de Fichte, Fichte le félicita d'avoir débarrassé son système de cet élément ruineux qui est la *matière donnée*, de lui avoir ainsi permis de faire valoir toute la vérité qu'il contient. Cependant Reinhold se demandait si, en prétendant supprimer du Kantisme la chose en soi, Fichte ne faisait pas violence à Kant et tort à sa propre originalité. Est-ce que Kant n'admet donc pas un quelque chose distinct du moi et qui existe hors du moi? (*Vermischte Schriften*, 1797, II, 340 et suiv.) A quoi Fichte répond dans sa lettre à Reinhold du 4 juillet 1797. Il suppose trois interprétations : ou bien Kant a admis des choses en soi agissant sur le sujet; ou Kant les a niées; ou Kant ne s'est pas expliqué

nettement sur l'origine de la sensation externe. Fichte veut bien faire quelque crédit à la dernière interprétation; mais il rejette résolument la première et il accepte pour son compte la seconde. Kant n'a jamais indiqué qu'il fallût chercher l'origine de la sensation extérieure dans quelque chose qui fût en soi et qui existât distinct du moi; et c'était d'ailleurs une direction de sa pensée que tout son système lui interdisait. S'il y a des passages de Kant qui semblent contredire cette interprétation, c'est qu'ils ont été mal compris et Fichte renvoie Reinhold là-dessus à un traité de lui qui va paraître.

Ce traité, c'est la *Seconde Introduction à la Doctrine de la Science* (1797). Fichte là prétend résoudre la question purement historique qui est celle-ci : Kant a-t-il réellement fondé l'expérience, considérée dans son contenu empirique, sur quelque chose de différent du moi? Sans doute tous les kantiens en général, à l'exception de Beck dont le *Point de vue* a du reste paru après la *Doctrine de la Science*, ont ainsi compris Kant, et sans doute il y a quelque impertinence à venir dire : Moi seul ai bien vu. Mais il est à observer que la découverte, d'après laquelle Kant n'aurait pas admis un quelque chose distinct du moi, n'est rien moins que nouvelle, et c'est chez un critique de Kant qu'elle apparaît, chez Jacobi. — Aujourd'hui cependant encore Reinhold, bien que converti à la *Doctrine de la Science*, soutient la même interprétation que tous les kantiens, tout en déclarant la thèse de Kant fausse. Mais si c'était là une thèse kantienne, la doctrine de Kant ne serait pas critique, mais dogmatique; ou plutôt ce serait le plus étrange mélange du plus grossier dogmatisme et de l'idéalisme le plus décidé. Mais ce n'est pas là le Kantisme de Kant, c'est le Kantisme des kantiens qui, par habitude invétérée, ont tiré du dogmatisme de là où il ne devait y avoir que l'idéalisme transcendantal. Lorsque les sceptiques, comme l'auteur d'*Énésidème*, constatent la contradiction qu'il y a entre l'acceptation de la chose en soi et le seul usage légitime des catégories, ne devraient-ils pas plutôt être prévenus par cette contradiction qu'ils ont mal entendu Kant? Qu'est-ce en effet pour Kant que la chose en soi? Un noumène, un objet intelligible, qui s'ajoute au phénomène selon des lois nécessaires, quelque chose par conséquent qui se produisant par notre pensée ne saurait, sans absurdité, être conçu comme indépendant d'elle. Or le noumène, cette chose en soi, à quoi l'emploient ces interprètes? Cette idée d'une chose en soi est fondée

sur la sensation, et ils veulent en retour fonder la sensation sur l'idée d'une chose en soi. Leur monde est soutenu par le grand éléphant, et le grand éléphant est soutenu par le monde. Leur chose en soi, qui est une pure idée, doit agir sur le moi! Oublient-ils donc en route ce qu'elle est, et veulent-ils lui attribuer le prédicat le plus propre au réel, l'efficacité? Et ce seraient là les mirifiques découvertes du grand génie dont le flambeau éclaire toute la philosophie de notre âge? Aussi longtemps, proclame Fichte, qu'on ne me montrera pas dans Kant cette formule expresse, qu'il dérive la sensation d'une impression de la chose en soi, aussi longtemps je me refuserai à croire ce que les interprètes disent de lui. Et s'ils apportaient cette preuve, eh bien! je tiendrais la *Critique de la raison pure* plutôt pour l'œuvre du plus étrange hasard que pour l'œuvre d'une tête pensante. Cependant, malgré cette déclaration, Fichte n'ignore pas que l'on a invoqué certains textes formels de Kant, et il songe surtout aux textes du début de la *Critique*. Mais que valent ces textes, peu nombreux, — sur ce point la statistique de Fichte n'est pas très rigoureuse, — que valent ces textes pris isolément contre l'esprit du système qui en commande le sens? — Lorsque Kant dit que l'objet en nous est donné et ne peut nous être donné qu'en tant qu'il affecte l'âme, lorsqu'il parle d'un objet comme cause de cette affection de notre sensibilité, que signifie le mot objet? Ce que l'entendement ajoute aux phénomènes pour en comprendre la diversité dans une conscience. Dès lors : « l'objet nous affecte », — cela signifie : « quelque chose qui est simplement pensé nous affecte », ou encore : « il est pensé comme nous affectant ». — Ainsi, dire que l'âme reçoit l'affection de l'objet, cela revient à dire, plus exactement, que l'âme se conçoit comme affectée ou susceptible de l'être, — et l'on sait que la *Doctrine de la Science* établit que le moi se limite originairement et nécessairement, qu'il perçoit immédiatement cette limitation par le non-moi qu'il s'oppose. Ce n'est pas le dogmatisme des kantiens, c'est l'idéalisme de la *Doctrine de la Science* qui représente exactement la pensée de Kant. (*W.*, L, p. 480 et suiv.)

A coup sûr, s'il s'agissait d'une reconstitution historiquement exacte de la pensée de Kant, nous aurions des réserves à faire. Il n'est pas douteux que Kant affirme, non pas en passant, mais à maintes reprises et à divers intervalles, l'existence des choses en soi, comme causes des phénomènes. Il semble avoir eu, du reste, le

sentiment des difficultés qui pouvaient venir de là, et l'on en retrouve la trace dans les *Lose Blätter*, p. 98, 104, 189, 190, 200-205, 209-216, 260-263.

Mais le travail de réflexion philosophique, qui s'est opéré ainsi sur le Kantisme, et qui a consisté soit à signaler la contradiction de la chose en soi avec l'esprit du système, soit à éliminer cette chose en soi, au nom de cette contradiction même, comme une affirmation simplement exotérique ou apparente, est solidaire de la constitution progressive de l'idéalisme spéculatif allemand. On dirait volontiers de cet idéalisme qu'il a opéré, à travers les données historiques, sur la chose en soi de Kant, comme il a opéré, à travers les données sensibles de la perception, sur le non-moi; il a prétendu faire rentrer en lui-même, expliquer par la vertu interne de son premier principe, ce qu'il y avait tout de même de positif dans cet obstacle à son développement, — et il a de cette façon supprimé l'obstacle. Par toute sa vie même il annonce la mort de la chose en soi. Et lorsque la chose en soi ressuscitera chez des philosophes qui pourront encore se réclamer de Kant, chez un Schopenhauer ou chez un Herbart, ce sera avec une limitation ou une réfutation de l'idéalisme, et ce sera pour lui-même avec des attributs qui le détermineront positivement, mais hors des conditions et des relations de la pensée.

VICTOR DELBOS.

(*A suivre.*)

LES

ERREURS SYSTÉMATIQUES DE L'INTUITION

Nous avons eu l'occasion de rappeler dans la *Revue*[1], après bien d'autres, les raisons qui incitent les mathématiciens à éviter tout appel à l'intuition sensible au cours de leurs démonstrations. Parmi ces raisons, il en est deux, particulièrement péremptoires.

La première est qu'un appel à l'intuition risque toujours de dissimuler un postulat nouveau, qui transforme la démonstration en cercle vicieux. De pareils cercles vicieux, l'histoire des tentatives de démonstration du postulat d'Euclide offre maintes illustrations ; et, sans aller si loin, l'analyse des premières démonstrations du livre I des *Éléments* en révèle de probants exemples[2]. C'est ce que reconnaît Poincaré en ces termes : « dans les raisonnements où l'intuition joue encore un rôle, il est difficile de ne pas introduire un axiome ou un postulat qui passe inaperçu[3] ». Aussi, pour arriver à la pureté des concepts et à la rigueur des raisonnements, faut-il traiter les notions premières d'une science déductive comme des symboles non définis, vides de toute signification matérielle, et les propositions premières, qui caractérisent équivoquement ces symboles en explicitant leurs relations, comme des fonctions propositionnelles, qui sont de simples moules à propositions, et ne deviennent vraies que moyennant une interprétation concrète convenable des symboles qui y figurent à titre de variables. La mathématique apparaît alors comme une science purement formelle, « où l'on ne sait plus de quoi l'on parle, ni si ce que l'on dit est vrai[4] », mais d'où se trouve définitivement écarté tout danger d'introduire des postulats implicites, enveloppés sous des appels à l'intuition.

1. *La démonstration géométrique et le raisonnement déductif*, ap. *Revue*, nov. 1916, p. 811, 853-854.
2. B. Russell, *The principles of mathematics*, p. 404-408.
3. *Science et Méthode*, p. 157.
4. B. Russell, *Recent work on the principles of mathematics*, ap. *The international Monthly*, juillet 1901, p. 81.

La seconde raison est que l'évidence intuitive ne rend pas compte de la nécessité intelligible du résultat constaté. Elle dispense à notre esprit une certitude assertorique, non une certitude apodictique. Toute la distance qui sépare la géométrie empirique des Harpédonaptes égyptiens de la géométrie rationnelle des Pythagoriciens consiste dans cet effort : remplacer ce qui est évident aux sens, dont les données sont toujours approximatives et sujettes à caution, par ce qui est nécessaire au seul regard de l'entendement. Bien loin que l'on puisse soutenir, avec Kant, que « seule une preuve apodictique en tant qu'intuitive peut s'appeler démonstration » [1], c'est précisément dans la mesure où elle cesse d'être intuitive qu'une démonstration peut être dite apodictique.

Si l'intuition sensible ne nous procure pas l'intelligibilité des faits qu'elle révèle, du moins nous garantit-elle leur certitude? C'est ce que soutenaient, dans l'Antiquité, Epicuriens et Stoïciens. Aujourd'hui, nous savons qu'il n'en n'est rien. L'intuition sensible n'est pas seulement une cause permanente de cercles vicieux dans les raisonnements; elle est encore une source systématique d'antinomies. Elle est maîtresse d'erreurs; elle créée de fausses évidences, si bien qu'il faut renoncer à trouver en elle cette assise stable, cet *inconcussum aliquid*, sur lequel asseoir notre dogmatisme impénitent.

Nous voudrions, dans les pages qui suivent, classer les erreurs systématiques de l'intuition, en les ramenant à leurs causes fondamentales qui sont :

1° L'imprécision de nos sens, due à l'existence d'un minimum perceptible de l'accroissement de l'excitation, et à l'existence de seuils inférieurs et différentiels de la sensibilité.

2° Le caractère égocentrique de l'intuition spatiale, qui consiste à rapporter tous les phénomènes à notre corps, comme à un système privilégié de référence, en repos absolu, doué d'une forme, d'une grandeur et d'une orientation invariables.

I. — Les antinomies du continu sensible.

L'existence d'un minimum perceptible de l'accroissement de l'excitation conduit à la loi de Weber, qui est la loi de tous les continus

1. *Critique de la raison pure*, B, 762.

physiques. Cette loi peut s'exprimer schématiquement ainsi :

$$A = B, \quad B = C, \quad A \neq C.$$

Il résulte de cette formule que l'intuition des continus physiques est éminemment contradictoire. C'est pour cela que les mathématiciens ont construit le continu mathématique, constitué de l'ensemble dense de tous les nombres commensurables et incommensurables, qui sont des éléments discrets n'empiétant pas les uns sur les autres. Le continu mathématique est cohérent, mais il est purement conceptuel; créé pour rendre les données de la perception sensible compatibles avec les exigences logiques de notre pensée, il ne s'accompagne pas de représentation.

Pour faire cesser l'antinomie inhérente aux continus sensibles, on aurait pu songer simplement à créer un continu mathématique de premier ordre. C'est pour résoudre une contradiction nouvelle, due à l'imprécision de notre intuition spatiale, que l'on a été conduit à construire le continu mathématique de second ordre.

Étant données deux longueurs, du reste tout à fait quelconques, il paraît de toute évidence qu'il est toujours loisible de diviser l'une d'elles en un certain nombre de parties aliquotes, comprises un nombre entier ou fractionnaire de fois dans l'autre longueur. Sur cette évidence sensible repose l'atomisme arithmétique des Pythagoriciens. Il n'apparaît pas moins que deux lignes qui se coupent, se traversent en un point. Ces deux propositions, également certaines au regard de l'intuition, n'en sont pas moins contradictoires au regard de l'entendement, dès qu'à la représentation graphique de lignes figurées par de minces bandes, ayant une certaine épaisseur, et de points figurés par de petites taches, ayant une certaine étendue, on substitue les concepts géométriques de lignes sans largeur et de points sans étendue, qui défient toute représentation.

En effet, la première proposition revient à considérer les lignes comme des continus du premier ordre, formées de points dont les coordonnées sont commensurables. On démontre alors que le cercle inscrit dans un carré et la diagonale de ce carré ne se coupent pas, car les coordonnées du point d'intersection sont incommensurables. Ce fait, connu des Anciens, scandalisa fort les Pythagoriciens, sans pourtant les conduire à rejeter leur atomisme arithmétique, qui faisait de toutes les grandeurs des ensembles de points, et de tous les points « des unités ayant une position », parce qu'ils virent

là un cas tout à fait exceptionnel et isolé. Nous savons aujourd'hui que c'est le contraire qui est vrai : l'incommensurabilité des grandeurs est la règle, la commensurabilité l'exception.

L'exception devenant la règle générale, au grand scandale de notre intuition, c'est encore l'histoire des fonctions sans dérivées. Il est impossible d'imaginer une courbe qui n'ait point de tangente, parce que nous nous représentons toujours une ligne comme une bande ayant une certaine épaisseur. Cette intuition, traduite dans le langage de l'algèbre, conduit à affirmer que les courbes, qui sont des continus analytiques de deuxième ordre, sont représentées par des fonctions continues qui admettent toujours des dérivées. Nos pères partaient de là pour déclarer qu'il n'y a pas de fonctions continues sans tangentes. C'était une erreur grave. Riemann découvrit que la fonction $f(x) = \frac{(x)}{1} + \frac{(2x)}{2^2} + \ldots + \frac{(nx)}{n^2}$, étendue indéfiniment, n'a pas de dérivées pour toutes les valeurs rationnelles de x à dénominateur pair. Weierstrass, quelque temps après, trouva que la fonction $f(x) = \sum_{n=0}^{n=\infty} b^n \cos \pi \alpha^n x$, où x est un nombre entier impair, b un nombre plus petit que 1 et satisfaisant à l'inégalité $a + b > 1 + \frac{n}{2}$, est continue pour toutes les valeurs de x et n'a de dérivées pour aucune d'elles. Ces fonctions apparurent d'abord comme des cas tératologiques dont il ne fallait pas s'embarrasser autrement. Aujourd'hui, l'accidentel est devenu le normal, et ce qui était coutumier autrefois, l'exception. Pareillement, en ce qui concerne le calcul intégral, on admettait sans scrupules, il y a cent ans, l'existence d'intégrales là où il n'y en a pas, parce que l'intuition sensible, toujours grossière, ne nous permet pas de nous représenter des aires non carrables, ou des contours sans longueur définie.

Il y aurait bien d'autres exemples à tirer de la théorie des fonctions. La représentation tout intuitive qu'on se faisait au XVIIIe siècle de la notion de fonction, qui conduisit les mathématiciens à admettre que toute fonction continue possède une dérivée, conduisit Lagrange à penser que toute fonction peut se développer en série de Taylor, c'est-à-dire que toute fonction est analytique. Auguste Comte partage cet avis dans son *Cours de philosophie positive*. Il ne fallait pourtant pas aller bien loin pour s'apercevoir que la fonction loga-

rithmique $y = \log x$ n'est pas analytique. Depuis, à mesure que la notion de fonction s'est généralisée, grâce aux travaux de Fourier, de Cauchy, de Riemann, pour devenir celle d'une correspondance entre deux ensembles, bien d'autres découvertes, dans la théorie des fonctions, sont venues déconcerter notre intuition. Klein en emprunte de saisissantes illustrations à la théorie des fonctions automorphes. Poincaré, dans l'étude des fonctions fuchsiennes, découvre des courbes ayant une tangente et n'ayant pas de courbure, qui jouent, dans l'étude de ces fonctions, un rôle analogue à celui de la circonférence dans l'étude des fonctions fuchsiennes. Peano, partant de la théorie des ensembles, construit une courbe qui remplit l'aire d'un carré.

Aujourd'hui, instruit par l'expérience, on ne se fie plus à l'intuition, si épurée soit-elle, pour prévoir qu'une série est convergente ou une formule intégrable. On ne dérive plus sans précaution les séries; on n'affirme plus *a priori* qu'une équation différentielle a une solution et une seule; on n'emploie plus, au petit bonheur, les intégrales à élément discontinu, à limites infinies. Nos raisonnements semblent avoir atteint l'absolue rigueur. Mais à quel prix? En nous affranchissant chaque jour davantage des données de l'intuition; en poussant sans cesse plus avant dans le domaine de l'abstraction; en donnant des définitions abstraites, à partir du nombre entier, de toutes les autres espèces de nombres, définitions qui semblent arbitraires jusqu'à en être répugnantes. *Les Mathématiques se sont arithmétisées.*

II. — La controverse entre finitistes et infinitistes.

Si des mathématiques nous passons à la physique, une remarque s'impose aussitôt. L'existence d'un minimum perceptible de l'accroissement de l'excitation et de seuils différentiels de la sensibilité ne nous permet pas de discerner si un processus physique est continu ou discontinu, si un contour et une surface, qui paraissent unis, sont lacunaires ou d'un seul tenant. Mais on peut dire, d'une façon générale, que notre imagination, qui ne nous représente rien que sous la forme de l'intuition spatiale, qui est celle d'un continu sensible, nous impose une conception continuiste et infinitiste du monde, tandis que notre entendement, qui ne comprend que le

numérable et le discret, nous incline vers l'atomisme. Ainsi que l'a montré Poincaré [1], le *continuisme* répond à notre besoin de voir, l'*atomisme* répond à notre besoin de comprendre. Dans l'impossibilité où elle est de satisfaire simultanément ces deux besoins antinomiques, la science oscille d'une solution à l'autre. Cette oscillation perpétuelle accuse ainsi à nouveau l'incompatibilité fondamentale des données de notre sensibilité avec les exigences logiques de notre pensée. La controverse entre finitistes et infinitistes revient alors à la question de savoir quelle valeur il faut attribuer à l'intuition spatiale et s'il convient de lui sacrifier l'entendement.

Les découvertes de la physique contemporaine, qui conduisent à admettre la nature corpusculaire de la matière, de l'énergie, et le caractère discontinu des échanges énergétiques par rayonnement entre les systèmes, semblent donner satisfaction à l'esprit, au détriment de l'intuition. Les phénomènes, dans leur évolution, le temps, dans son écoulement, ne suivraient pas la pente douce, insensiblement déclive, du devenir leibnizien, mais graviraient par degrés l'escalier évellinien. Les controverses entre infinitistes et finitistes se résoudraient en faveur de ces derniers. Il n'y aurait pas dans le nature d'ensembles d'éléments ayant la puissance du continu, mais seulement des ensembles dénombrables, dont la puissance est seule intelligible pour l'esprit, parce qu'il peut en définir tous les éléments. *La Nature, après les Mathématiques, s'arithmétiserait.* De même que la continuité, en mathématiques, apparaît de plus en plus comme un instrument transitoire, dont l'utilité actuelle n'est pas négligeable, mais qui doit être regardé comme un moyen d'étudier les ensembles dénombrables qui constituent la seule réalité analytique accessible ; de même, la continuité physique, qui se prête bien aux applications du calcul des dérivées partielles, apparaît toujours légitime, en première approximation, pour l'ordre de grandeur des effets d'ensemble de systèmes composés d'éléments en nombre fini, mais suffisamment nombreux pour que les discontinuités individuelles s'effacent dans un brassage parfait dû aux lois du hasard : mais elle ne doit pas nous faire oublier que les éléments simples des choses manifestent une discontinuité essentielle, que l'on doit retrouver dans les équations qui traduisent leur manière individuelle de se comporter et qui seule peut rendre compte, dans l'hypothèse du

1. H. Poincaré, *Les conceptions nouvelles de la matière*, ap. *Le Matérialisme actuel*, p. 49-67.

déterminisme absolu, des fluctuations auxquelles sont assujettis les phénomènes d'ensemble auxquels ils donnent lieu [1].

III. — La méprise du kantisme.

Ainsi, l'évidence sensible non seulement manque de rigueur et d'intelligibilité, mais encore conduit à des erreurs et engendre l'antinomie. Elle ne saurait en aucun cas passer pour un critérium de certitude.

On comprend mieux, après cela, combien est intolérable la prétention des sensualistes, que Descartes relevait vertement chez Gassendi, de n'admettre pour intelligible que ce qui peut se représenter aux sens ou se peindre en l'imagination. On comprend mieux aussi la méprise insigne du Kantisme.

Celle-ci consiste, d'abord, à croire que l'objet de tout concept mathématique est susceptible d'être construit *in concreto* dans l'intuition; elle consiste ensuite à revêtir l'évidence intuitive de rigueur, à la lester de nécessité, au point de n'accorder de vertu probante à une démonstration que dans la mesure où elle est intuitive.

Nous venons de voir que l'évidence intuitive ne s'accompagne pas de cette certitude apodictique que lui veut conférer Kant. Mais l'erreur commise sur le premier point n'est pas moins flagrante. Bien loin que tout concept mathématique se puisse construire *in concreto* dans l'intuition, quantité de notions mathématiques défient toute représentation et ne se laissent concréter en aucun fait physique. Telles sont les notions des nombres incommensurables, qui forment un continu mathématique de second ordre, et les nombres non-archimédiens de Veronese et d'Hilbert qui forment un continu de troisième ordre. Telles sont les figures imaginaires en géométrie projective ; telles sont certaines fonctions de l'analyse, comme les courbes sans tangentes de Weierstrass, les courbes douées de tangentes mais sans courbure de Poincaré, la courbe qui remplit toute une aire de Peano. On ne peut même pas se représenter, comme le fait remarquer Mansion [2], la façon dont

1. Cf. L. Rougier, *La matérialisation de l'énergie*, Gauthier-Villars, 1919, p. 131-133.
2. Mansion, *Pour la géométrie non-euclidienne*, ap. *Mathesis*, 1898, p. 37-38.

varie la courbure d'une cycloïde aux environs de son point de rebroussement ?

Ce qui est vrai des notions mathématiques, l'est également de quantité de notions de la physique théorique. Certains concepts ont un sens physique bien défini, puisqu'on sait les mesurer ; ils échappent néanmoins à toute tentative de figuration. Tel est le cas de cette notion « prodigieusement abstraite » d'*entropie*, que l'on est réduit à interpréter comme le logarithme de la probabilité des configurations d'un système isolé ; telle encore la notion de *quantité de mouvement électromagnétique*, que Poincaré a introduite dans la physique, pour concilier le principe newtonien de l'action et de la réaction avec les équations de l'électrodynamique de Lorentz.

En présence d'un pareil spectcale, force est bien d'avouer avec Milhaud : « Il est impossible de pénétrer l'ensemble des notions mathématiques ou physiques, sans éprouver ce sentiment que, d'une part, certains de ces concepts échappent non seulement à toute vérification expérimentale, mais même à toute réalisation compréhensible[1] » ; si bien qu' « *ils dépassent tellement aujourd'hui le monde de l'intuition* qu'ils tendent à devenir de pures créations de l'entendement[2] ». Si Kant revenait parmi nous, dit le même auteur, « il serait effrayé et convaincu de quelque aberration étrange de l'esprit humain[3] ». Il se scandaliserait comme d'une insanité de ces paroles de Poincaré : « Le géomètre cherche toujours plus ou moins à se représenter les figures qu'il étudie, mais ces représentations ne sont pour lui que des instruments ; il fait de la géométrie avec de l'étendue, comme il en fait avec de la craie : aussi doit-on prendre garde d'attacher trop d'importance à des accidents qui n'en ont souvent pas plus que la blancheur de la craie[4]. »

IV. — Les erreurs égocentriques de l'intuition : le vide infini et le mouvement absolu.

L'intuition est, d'autre part, une source d'erreurs, par suite de son caractère égocentrique, qui lui fait rapporter instinctivement

1. *Le Rationnel*, p. 13.
2. *Ibid.*, p. 14.
3. *Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et les Modernes*, p. 206.
4. *La Science et l'Hypothèse*, p. 29.

tous les phénomènes perceptibles à notre corps, comme à un système privilégié de référence, en repos absolu, doué d'une forme, d'une grandeur et d'une orientation invariables.

Le témoignage de nos sens, si attentifs qu'on les suppose, l'expérience, si ingénieuse qu'on l'imagine, ne nous révèlent que le mouvement relatif, le seul qui intéresse directement notre survie. D'où vient alors cette propension invincible qui nous fait croire en la réalité du mouvement absolu? De ce que nous rapportons inconsciemment tous les objets extérieurs à notre corps. Nous nous faisons centre du monde. Nous en venons à parler du mouvement et du repos des objets qui nous environnent, comme si cette assemblage de mots avait un sens, lorsqu'on ne spécifie pas à quel système de référence on les rapporte : cela tient à ce que nous sous-entendons que nous les rapportons à notre propre corps. Étant liés à la Terre, nous considérons celle-là comme naturellement en repos, occupant la place du centre de gravité de l'Univers, la place du corps fictif *Alpha* de Neumann.

C'est l'illusion égocentrique, due à notre intuition, qui a créé l'illusion géocentrique, dont il a fallu à l'humanité des millénaires pour se défaire. Même après que le système de Copernic eût prévalu sur celui de Ptolémée, la croyance est demeurée invincible en la réalité d'un espace absolu, immobile, indépendant des corps qui s'y déplacent, et en la réalité du mouvement absolu, rapporté à un tel espace. De là est surgi un redoutable pseudo-problème métaphysique, consigné par Kant dans sa première antinomie, et que l'on peut formuler ainsi : l'espace absolu, existant indépendamment des corps, ne peut être conçu qu'infini en l'absence de toute raison suffisante d'une limite ici plutôt que là; comment alors l'assemblage des corps qui constitue le monde matériel est-il réparti dans cet espace vide infini : l'occupe-t-il en entier; ou, dans le cas contraire, qu'elle est la raison suffisante de sa distribution actuelle?

La ténacité de la croyance en l'absolu apparaît nettement chez Newton. Plutôt que de s'en affranchir, celui-là tombe dans la contradiction. Il commence par poser l'espace absolu qu'il définit en ces termes : « L'espace absolu est, par nature, exempt de toute relation à quelque objet extérieur que ce soit; il demeure toujours semblable à lui-même et immobile. » Il définit alors le mouvement absolu comme le transport des corps par rapport à un tel espace supposé divisé en lieux distincts, c'est-à-dire comme « le transport

d'un corps d'un lieu absolu à un lieu absolu. » Il lui faut reconnaître aussitôt que ces définitions, par lesquelles s'ouvre le livre des *Principes*, sont inutilisables. En effet, nous ne percevons pas l'espace en soi, mais seulement des corps, plus ou moins étendus, se détachant sur les fonds de perspective plus ou moins larges, en repos ou en mouvement relatifs les uns par rapport aux autres. Néanmoins Newton ne se décourage pas pour si peu; il ne juge pas sa cause désespérée. Pour faire le départ entre le mouvement absolu, qu'il appelle vrai, et le mouvement relatif, qui résulte des apparences, « on peut tirer argument d'une part des mouvements apparents des divers corps, qui sont les différences des mouvements vrais, et, d'autre part, des forces qui produisent les mouvements vrais ou qui sont produits par eux ». Ainsi, pour reconnaître si le mouvement d'un groupe de corps est réel ou apparent, on calculera d'abord les effets qu'un tel mouvement, dans l'hypothèse où on le tient pour absolu, doit produire dans ce groupe de corps ; puis, par divers procédés expérimentaux, on mesurera les actions qui s'exercent en réalité et on examinera si elles concordent ou non avec celles dont on on a prévu l'existence et la grandeur.

Une telle méthode suppose évidemment que l'on possède une théorie mécanique propre à calculer les effets qui doivent se produire dans un système animé d'un mouvement donné et des instruments aptes à déceler et à étudier ces effets; elle est subordonnée aux postulats d'où découle cette théorie et aux hypothèses qui justifient l'emploi de ces instruments. La confiance que l'on accorde à ces postulats et à ces hypothèses est la mesure de la certitude que l'on est en droit de conférer à cette méthode. Or, voici où le préjugé qui inspire Newton l'amène à une contradiction dans les termes. En vertu des principes mêmes de sa Dynamique, les actions mécaniques qui se manifestent au sein d'un système isolé, sont indépendantes de l'état de repos absolu ou de mouvement de translation uniforme de ce système. Les principes auxquels Newton réfère sa méthode pour discerner les vrais mouvements lui en interdisent l'emploi : étant donnés deux corps animés d'un mouvement de translation uniforme l'un vis-à-vis de l'autre, ils apprennent qu'il est impossible de déceler lequel de ces deux corps est en repos, lequel est en mouvement.

L'illusion tenace qui conduit Newton à admettre la réalité de l'espace absolu et, par suite, celle du mouvement absolu, est par-

tagée par Euler dans ses *Réflexions sur l'espace et le temps* : « L'inertie d'un corps, y déclare-t-il, ne se règle point sur les corps voisins ; mais il est bien sûr qu'elle se règle sur l'idée du lieu... De là il faut conclure absolument que l'idée mathématique du lieu n'est pas imaginaire, mais qu'il y a quelque chose de réel au monde qui répond à cette idée. Il y a donc au monde, outre les corps qui le constituent, quelque réalité que nous représentons par l'idée du lieu[1]. » Newton et Euler rééditent ainsi une ancienne théorie qu'avait développée, à l'encontre de la conception péripatéticienne du lieu, un commentateur grec d'Aristote, Jean Philopon[2].

C'est à la théorie d'Averroès que souscriraient au contraire ceux qui, absorbés également par la poursuite de l'absolu, répugnent à l'idée d'attribuer une réalité à l'espace géométrique vide de toute matière et, comme tel, dénué de toute réalité substantielle. Ils cherchent à justifier leur croyance dogmatique en l'existence du mouvement absolu, par la découverte dans la nature d'un corps concret, absolument immobile, rigoureusement indéformable, auquel ils puissent rapporter tous les autres. Les Coperniciens ont demandé au système des étoiles fixes de leur fournir ce repère privilégié. Lorsque la découverte de la gravitation universelle et celle de l'aberration par Bradley, en 1718, eurent établi que les étoiles, réputées fixes, ne forment pas une configuration rigide, mais subissent des mouvements relatifs perceptibles à nos instruments d'observation, il fallut renoncer à reconnaître dans les étoiles un assemblage de corps absolument invariable de forme. Ne trouvant pas dans la nature le corps idéal qui aurait pu donner une signification physique à leur croyance métaphysique en l'absolu, les physiciens préférèrent en créer un à l'aide d'une simple convention : « Cette proposition de Galilée, dit Carl Neumann : Un point matériel abandonné à lui-même se meut en ligne droite, nous apparaît comme un théorème dénué de sens, comme un théorème qui reste en l'air et qui, pour devenir intelligible, requiert un certain fondement. Il faut qu'en l'Univers un corps particulier nous soit donné, qui puisse servir de base à notre jugement, qui soit l'objet par rapport auquel tous les mouvements doivent être évalués. Qu'il me soit permis, en vue de la brièveté du discours, de nommer ce corps le *corps Alpha*. Il sera

1. *Mémoires de l'Académie des sciences de Berlin*, 1755, t. IV, p. 328.
2. Comp. Paul Duhem, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, Montligeon, 1907.

désormais admis que lorsqu'on parle du mouvement d'un point, on n'entend pas parler de son changement de position par rapport à la Terre ou par rapport au Soleil, mais de son changement par rapport au *corps Alpha*. Considérée à ce point de vue, la loi de Galilée devient clairement intelligible; ou se présente à nous comme un second principe qui consiste en ceci : Un point matériel abandonné à lui-même se meut en ligne droite, c'est-à-dire qu'il décrit une trajectoire qui est rectiligne par rapport au *corps Alpha*. » Que le *corps Alpha* de Neumann soit un succédané de l'espace absolu de Newton, l'auteur a grand soin de nous le dire : « On parle d'espace absolu, de mouvement absolu; mais on ne saurait voir en ces expressions que d'autres mots qui expriment la même chose. » Mais ce corps idéal auquel il convient de rapporter tous les changements de position, a-t-il une existence empirique et en quelle région du Cosmos convient-il de le localiser? Neumann, pas plus que nous, ne le sait et même n'en a cure : « Où ce corps se trouve-t-il? Quelles raisons avons-nous d'attribuer à un corps particulier un rôle à ce point extraordinaire et dominateur? Ce sont questions qui jusqu'ici n'ont reçu aucune réponse[1]. »

Ainsi, la conception que Neumann substitue à celle, condamnée par l'expérience, des Coperniciens est aussi inutilisable et gratuite que celle de Newton, puisqu'elle ne nous permet pas de dire quel corps, en l'Univers, remplit l'office du *corps Alpha*. Bien mieux, de même que la théorie de Newton enfermait une contradiction, celle de Neumann implique un cercle vicieux. Elle revient, en effet, à dire : le principe d'inertie n'a de sens que si l'on rapporte les corps au *corps Alpha*; mais, d'autre part, le *corps Alpha* n'est définissable qu'à l'aide du principe d'inertie : c'est le corps tel que, pour un observateur qui lui est lié, le mouvement d'un point matériel abandonné à lui-même paraisse rectiligne et uniforme.

Une troisième tentative, non plus contradictoire comme celle de Newton ou circulaire comme celle de Neumann, mais condamnée par l'expérience comme celle des Coperniciens, s'efforce de concilier la théorie du lieu proposée par Averroès, avec celle soutenue par Jean Philopon, Newton et Euler, pour en composer une théorie mixte qui rappelle à peu près celle du néo-platonicien Proclus. Elle consiste à considérer l'espace comme rempli par une substance subtile, l'éther

1. C. Neumann, *Ueber die Principien der Galilei-Newton'schen Theorie*, Leipzig, 1870, p. 14 et 29.

élastique de Fresnel ou l'éther diélectrique de Maxwell, qui est conçu comme étant entièrement en repos, et par rapport auquel on peut définir le mouvement absolu des corps. Cette conception, si séduisante soit-elle, est condamnée par l'expérience. En effet, si elle était juste, on pourrait, en vertu des lois de l'électromagnétisme, mettre en évidence le mouvement absolu d'un système matériel par des expériences électromagnétiques ou optiques intérieures à ce système. Si l'on prend alors comme système matériel la Terre, on doit pouvoir mettre en évidence son mouvement de translation absolue. Les expériences entreprises dans ce sens par Michelson et Morley, Lord Raleigh et Brace, Trouton et Noble, Rankine et Trouton, ont toujours donné des résultats négatifs.

C'est le mérite d'Einstein d'avoir opéré dans notre conception de l'Univers une révolution comparable à celle de Copernic; ou, plus exactement, d'avoir poursuivi l'œuvre de Copernic, qui s'était affranchi à grand'peine de l'illusion goécentrique, en nous débarrassant des autres avatars de l'illusion égocentrique : à savoir l'espace absolu de Newton, et ses succédanés, le *corps Alpha* de Neumann et l'éther immobile des Opticiens. Suivant Einstein, il n'existe pas de vide absolu, d'axes privilégiés de référence, d'éther immobile par rapport auxquels on puisse définir un mouvement absolu; et cela, non par suite de l'économie subjective de nos sens qui ne sont sensibles qu'aux changements relatifs du monde extérieur, mais parce qu'il n'existe dans l'Univers que des masses en mouvement relatif, à des distances relatives, si bien que cet assemblage de mots *mouvement absolu* n'aurait aucun sens même pour une intelligence omnisciente qui présiderait au Cosmos. Pour lui, comme pour nous, la connaissance des choses consisterait en des comparaisons.

Le Mécanique classique commettait à cet égard une erreur épistémologique extrêmement grave qu'avait signalée Ernst Mach. Sur la foi de l'illusion égocentrique, qui nous fait rapporter tous les changements de l'Univers à notre corps comme à un repère absolu, elle accordait un sens absolu à la notion d'accélération et à celle d'inertie définie comme capacité de résistance d'un corps aux accélérations. D'après les principes de la dynamique newtonienne, le mouvement de deux masses, isolées dans l'espace et suffisamment rapprochées pour pouvoir exercer des actions l'une sur l'autre,

serait régi par la loi de l'attraction universelle, indépendamment du système des étoiles fixes auquel on le rapporte; car, remarque Euler : « ce serait une proposition bien étrange, et contraire à quantité d'autres dogmes de la métaphysique de dire que les étoiles fixes dirigent les corps dans leur inertie[1] ».

Mais, en fait, nous ne percevons que les distances relatives des corps; nous ne pouvons donc observer et définir que les vitesses et les accélérations relatives des corps, qui sont les dérivées premières et secondes de leurs distances relatives. Par suite l'inertie d'un corps ne peut être définie que comme sa résistance aux accélérations relatives qu'il éprouve vis-à-vis d'autres corps qui ne participent pas à son état de mouvement. La masse inerte d'un corps devient alors une grandeur essentiellement relative, qui dépend de la distribution des masses autour de ce corps et de leur état de mouvement ou de repos par rapport à lui. Elle sera d'autant plus grande qu'il y aura dans son voisinage un plus grand nombre d'autres corps qui ne participent pas à son état d'accélération; elle disparaîtra dans le cas contraire. Parler de l'inertie d'un point matériel absolument isolé de tous les autres n'a aucun sens : c'est parce qu'il y a d'autres corps autour de lui qu'un corps est inerte. On peut dire que l'inertie d'un corps résulte de l'action moyenne de toutes les masses réparties dans l'Univers, de sorte que, contrairement à l'affirmation d'Euler, les étoiles fixes déterminent pour une part l'inertie et le mouvement de la Terre. Le principe d'inertie perd ainsi son sens absolu : il devient un principe relatif et statistique.

Pour mettre nos conceptions physiques en accord avec les données de la perception sensible; pour débarrasser la philosophie naturelle des entités métaphysiques qui l'encombrent encore, telles que les notions de vide absolu ou d'axes privilégiés, il faut parvenir à énoncer les lois physiques dans un langage intrinsèque, indépendant de tout système de référence, de même que la géométrie élémentaire d'Euclide constitue, par rapport à la géométrie analytique de Descartes, un langage intrinsèque affranchi de la considération des coordonnées.

Telle est l'entreprise poursuivie par Einstein. Son effort s'est effectué en deux temps et sa théorie comprend deux moments, dont le premier est une approximation du second. La forme des équations de la

1. Euler, *Réflexions sur l'espace et le temps*, p. 328.

Mécanique classique est invariante pour toutes les transformations linéaires qui correspondent au passage d'un trièdre trirectangle galiléen à un autre en mouvement de translation uniforme par rapport à lui. Ces transformations forment un groupe, appelé *groupe de Galilée*, qui admet deux covariants, la distance et la durée. L'invariance de la forme des équations de la dynamique classique par rapport à ce groupe constitue la relativité du mouvement mécanique, qu'emportent les principes de Newton. Cette relativité ne s'applique qu'aux phénomènes mécaniques; elle laisse la possibilité de déceler la translation absolue de la Terre par des expériences électro-magnétiques, parce que la théorie électromagnétique de Maxwell fait intervenir un milieu en repos, l'éther, par rapport auquel on peut espérer mettre en évidence le mouvement absolu d'une source lumineuse liée à la Terre. L'échec des expériences tentées dans ce sens conduit à étendre le principe de la relativité à tous les phénomiques physiques. On y réussit en rapportant, comme fait Minkowski, les phénomènes naturels à un tétraèdre quadrirectangle dans l'espace à quatre dimensions (le temps jouant le rôle d'une quatrième dimension imaginaire). On peut alors donner aux équations de la physique une forme telle qu'elle demeure invariante relativement à la transformation, appelée *transformation de Lorentz*, qui correspond à un *déplacement* (translation et rotation) du tétraèdre de référence dans l'espace à quatre dimensions. C'est ce qu'on appelle le *Principe de relativité restreinte*, dont l'un des énoncés est le suivant : *Les lois physiques gardent la même forme pour tout système d'axes rectangulaires dans l'espace à quatre dimensions.* La transformation de Lorentz peut s'interpréter, pour un observateur O, comme un mouvement de translation uniforme dans l'espace à trois dimensions, suivant la direction Ox du système envisagé; cette transformation est spontanément réalisée dans la nature chaque fois qu'un système électromagnétique se meut d'une translation d'ensemble par rapport à des axes immobiles. On peut alors formuler le Principe de relativité restreinte de la façon suivante : *Les lois des phénomènes physiques sont indépendantes de l'état de translation uniforme du système d'axes à trois dimensions auquel on les rapporte.*

Pour que les lois de la physique puissent s'exprimer par des équations intrinsèques, il faut que leur forme soit indépendante, non seulement de l'état de translation uniforme des axes de coordonnées,

mais du mouvement quelconque des axes; ou, dans le langage géométrique de Minkowski, il faut qu'on puisse les rapporter, dans l'espace à quatre dimensions, aussi bien à un système d'axes obliques ou à un système de coordonnées curvilignes, qu'à un système rectangulaire formé de coordonnées rectilignes. En effet, si la forme de ces lois changeait, quand on passe d'un système rectiligne à un système curviligne, les lois physiques nous renseigneraient simplement sur les propriétés relatives des différents systèmes d'axes. Cette nouvelle généralisation du Principe de relativité a été réalisée par Einstein [1], en se basant sur le Principe de l'équivalence entre un champ de gravitation et un champ de mouvement, déduit par lui des expériences d'Eotvös sur la proportionalité rigoureuse de la masse inerte et de la masse pesante. Il a montré qu'on pouvait rendre les lois de la physique indépendantes de tout système de référence, à condition de faire figurer dans l'expression de ces lois les grandeurs caractéristiques du champ de gravitation; plus précisément, à condition de les considérer comme des relations entre les grandeurs caractéristiques des phénomènes étudiés et les grandeurs caractéristiques du champ de gravitation. Elles peuvent alors s'exprimer par des équations intrinsèques, à l'aide d'égalités tensorielles, où les grandeurs x_1, x_2, x_3, x_4 ne représentent plus des coordonnées, mais sont quatre paramètres qui caractérisent chaque point, sans liaison simple avec les quatre paramètres d'un autre point quelconque. L'absolu s'est pour ainsi dire réfugié dans les points : c'est l'absolu ponctuel.

Avec la théorie de la relativité d'Einstein s'évanouit le problème métaphysique de l'espace, qui est un exemple topique de pseudo-problèmes créés par des entités sans consistance physique, par de purs *idola fori*, comme l'espace absolu, vide, amorphe et infini de Newton. Celui-là, qui existe indépendamment de tout corps suivant les Newtoniens, conduit à se représenter le monde comme un assemblage de masses matérielles, susceptibles d'échanges énergétiques, perdues dans un vide infini. Alors surgit le problème métaphysique des rapports mutuels du monde et de l'espace vide : Le monde remplit-il tout l'espace, ou simplement une partie de l'espace?; dans

1. A Einstein, *Die formalen grundlagen des allgemeinen Relativitätstheorie*, ap. *Ber. Berl. Akad.* t. XLI, 1914, p. 1030.

le premier cas, comment se fait-il que l'attraction ne soit pas infinie?; dans le second, quelle est la raison suffisante de la délimitation du monde dans le vide? Suivant Einstein, il n'y a pas de vide absolu et d'espace infini. Les propriétés métriques des corps que seuls nous percevons, les propriétés cinématiques et dynamiques des systèmes mécaniques, les propriétés physiques d'une région de l'espace dépendent du champ de gravitation et de l'état de mouvement du système d'axes d'où on les envisage. L'espace n'est pas le vide amorphe, mais le champ de gravitation pur; la matière est tout ce qui vient se superposer au champ de gravitation, le champ électromagnétique et lumineux aussi bien que les assemblages de corps. Le champ de gravitation, à la différence de l'espace amorphe de Newton, est doué d'efficace : son influence s'exerce sur tout processus physique et sur toute matière; réciproquement, il prend naissance partout où le tenseur matériel est différent de zéro. On ne peut donc parler d'espace vide, amorphe, immobile et infini, là où il n'y a pas de champ de gravitation. Le champ de gravitation n'est pas coextensif à l'espace, il est créateur de l'espace; il détermine son étendue et ses propriétés métriques. Là où il n'existe pas, rien n'existe, si bien que ce n'est pas le vide, c'est le néant. Le problème des rapports du monde et de l'espace vide s'évanouit alors avec la disparition de l'un des deux termes en présence.

V. — Les erreurs égocentriques de l'intuition : la grandeur, la forme et l'orientation absolues.

L'illusion égocentrique nous fait envisager notre corps comme un étalon de mesure, de forme et de grandeur invariables. Il est remarquable que nous parlions à tout instant de déplacements sans déformation des corps, alors que ces mots sont rigoureusement dépourvus de sens. En effet, pour s'assurer par exemple que la longueur d'une règle qui se déplace n'a pas varié, on la mesure au départ et à l'arrivée avec le même étalon : si cet étalon est contenu dans la longueur de la règle autant de fois à l'arrivée qu'au départ, on déclare que la longueur n'a pas changé. Mais comment savons-nous que notre étalon de mesure, en allant du point de départ au point d'arrivée, ne s'est pas lui-même modifié? Comment savons-nous

qu'il s'est comporté à la façon d'un solide invariable? A cela, il n'y a aucune bonne réponse. Il en est exactement de même pour la forme. Si cependant, dans la pratique, nous n'hésitons pas à dire que la grandeur et la forme de tel objet se sont modifiées et non celles de tel autre, c'est que nous rapportons spontanément tous les objets à notre corps envisagé comme un solide indéformable et utilisé comme instrument type de mesure : nous disons que la forme et la grandeur d'un corps ne sont pas modifiées, si, moyennant un mouvement compensateur de notre propre corps, nous pouvons rétablir, après le déplacement de ce corps, l'ensemble de nos sensations initiales.

Bien que nous ne puissions pas déterminer ce que c'est que la forme d'un corps sans choisir, à l'aide d'une convention, un instrument de mesure, nous pouvons toutefois formuler certaines conditions auxquelles devra être assujetti notre choix. Il devra être tel qu'étant donnée une certaine méthode de mesurer les corps, si deux corps sont égaux à un même troisième, ils seront égaux entre eux, et qu'un corps ne devra pas être égal à sa partie. L'analyse mathématique prouve alors qu'il existe trois définitions possibles de la forme d'un corps ou de la distance de deux points qui respectent ces conditions. A ces trois définitions correspondent trois géométries métriques différentes : celle d'Euclide, de Lobatchefski et de Riemann.

Rationnellement, il n'y a d'autre raison d'adopter la géométrie d'Euclide, plutôt que l'une des deux autres, sinon qu'elle est mathématiquement la plus simple, c'est-à-dire qu'elle conduit à introduire un moins grand nombre de termes dans les équations. Mais c'est un fait qu'instinctivement l'espèce humaine a choisi la géométrie d'Euclide, sans soupçonner cette condition de simplicité. Cela tient à ce que notre corps se comporte approximativement, dans ses déplacements, comme un solide euclidien et non comme un solide lobatchefskien ou riemannien. Dans le cas contraire, il n'est pas douteux que nous n'eussions choisi spontanément une des deux métriques non-euclidiennes.

En nous conduisant à adopter spontanément une méthode de mesurer les corps, c'est-à-dire une métrique, l'illusion égocentrique nous a rendu service. Elle nous a tiré d'embarras, sans rien nous laisser soupçonner des perplexités d'un esprit pur, qui, n'ayant pas vu de solides naturels et connaissant la théorie des groupes de

Sophus Lie, aurait à donner un sens à ces mots : égalité de deux distances, forme d'un corps, déplacements sans déformation. Mais la même illusion devient fâcheuse lorsqu'elle accrédite en nous la croyance tenace en l'existence d'une grandeur et d'une forme absolues, celles de notre corps.

On admet assez généralement de nos jours, bien que cette notion fût étrangère aux Anciens, la relativité de la grandeur. Il est évident que si le monde subissait une réduction ou une dilatation homothétique, nous n'aurions aucun moyen de nous en apercevoir. Il en serait de même s'il subissait des réductions et des dilatations homothétiques périodiques; et encore faut-il avouer que cette hypothèse n'a aucun sens : pour lui en conférer un, il faudrait imaginer un assemblage de corps absolument isolé, qu'un esprit omniscient considérerait par convention comme indéformable, et auquel il pourrait rapporter les variations de notre monde. On s'aperçoit moins communément qu'il en est de même pour le temps. On peut supposer que le temps se dilate ou se contracte d'une façon arbitraire, pourvu qu'il en soit de même pour tous les phénomènes, c'est-à-dire pourvu que toutes les relations spatiales soient respectées; car, mesurer le temps qu'est-ce en somme, sinon constater en définitive des coïncidences spatiales ou comparer des couleurs, c'est-à-dire des fréquences ?

Si la relativité de la grandeur est généralement admise, il n'en est pas de même de celle de la forme. La plupart des esprits ont une répugnance invincible à admettre la relativité de cette notion. L'*Analysis Situs* nous enseigne à ce sujet que si l'on faisait subir à tous les objets une déformation continue quelconque, d'ailleurs tout à fait arbitraire, nous n'aurions aucun moyen de nous en apercevoir. Supposons qu'il existe une certaine aberration de la vue, consistant à voir tous les objets transformés par rayons vecteurs réciproques, de façon qu'à un plan corresponde une certaine sphère, à un triangle rectiligne, un certain triangle sphérique : quelqu'un qui serait affligé de ce trouble verrait des sphères là où nous voyons des plans; il n'aurait pourtant aucun moyen de se rendre compte de l'anomalie de sa vision, et il se conduirait dans le monde extérieur aussi sûrement que nous, tous les objets, y compris son propre corps, étant déformés suivant la même loi.

Pour se rendre compte combien peu, parmi les savants mêmes, ont présent à l'esprit ce principe de l'*Analysis Situs*, il suffit de songer

à telles controverses relatives à la théorie de la relativité d'Einstein.

Certains adversaires de cette théorie ont argumenté comme il suit. Imaginons que l'univers se réduise à deux masses fluides, suffisamment éloignées pour que les actions de la gravitation entre elles soient négligeables. Si ces deux masses A et B sont animées d'une rotation relative autour d'un axe commun, il pourra arriver que l'une d'elles soit sphérique, tandis que l'autre est ellipsoïdale. Celà ne pourrait s'expliquer qu'en disant que la première est au repos absolu, tandis que la seconde est animée d'un mouvement de rotation absolu. A raisonner ainsi, on oublie qu'il n'y a pas de forme absolue. En l'absence d'un troisième corps de comparaison, qui puisse jouer le rôle d'instrument de mesure, il n'y a aucune raison suffisante pour déclarer que la première masse est sphérique et l'autre ellipsoïdale. En effet, en l'absence de toute détermination métrique, les deux figures sont qualitativement équivalentes, puisqu'on peut passer de l'une à l'autre par une transformation continue quelconque.

Il en est de même de la célèbre contraction de Lorentz, qui consiste en ce que tous les corps paraissent raccourcis dans le sens de leur translation pour des observateurs par rapport auxquels ils sont en mouvement. On s'est demandé si la contraction était réelle ou se réduisait à une pure apparence phénoménale[1]? Plus explicitement, étant donnés deux observateurs O et O′, liés, chacun respectivement, à deux sphères S et S′ en mouvement l'une par rapport à l'autre, S paraîtra sphérique à l'observateur O qui lui est lié; elle apparaîtra comme un ellipsoïde de révolution aplati dans le sens de sa translation à l'observateur O′ qui la voit passer, et réciproquement. La question posée revient alors à ceci : une de ces sphères subit-elle vraiment une déformation, alors que l'autre reste invariable? Répondre par l'affirmative équivaut à admettre que l'une est en repos et l'autre en translation absolue. Mais c'est ce qu'on ne saurait inférer. On ne peut pas, de la forme sous laquelle un corps apparaît à un certain groupe d'observateurs, déduire son état de mouvement ou de repos absolu, parce qu'un corps n'a de forme que relativement à un autre corps pris comme terme de comparaison; or, *d'une forme relative on ne peut conclure qu'à l'existence d'un mouvement relatif.*

1. Cf. Louis Rougier, *La matérialisation de l'énergie*, 1919, p. 97-99.

L'illusion égocentrique nous conduit enfin à croire en l'existence d'une orientation absolue. Comme nous nous promenons avec le sentiment de la verticale sur la tête, nous admettons instinctivement une direction physiquement privilégiée, suivant laquelle tombent tous les corps quand ils ne sont pas soutenus. Cest ce qui explique que les cosmologies primitives aient représenté le monde comme une demi-sphère, coupée par un plan occupé par la Terre, et que le moyen âge ait cru à l'impossibilité des antipodes. L'erreur ainsi commise consiste à douer une certaine direction d'efficace, en y voyant la cause de la chute des corps, qui n'est imputable qu'à la Terre. De même nature est l'erreur qui consiste, en physique, à introduire des systèmes de référence privilégiés, comme causes fictives de certains phénomènes.

En résumé, l'illusion égocentrique conduit à peupler l'univers d'une multitude d'entités réalisées, telles que l'espace vide de Newton, l'éther immobile des Opticiens, le *corps Alpha* de Neumann, le mouvement absolu, les axes de référence privilégiés, auxquelles ne correspond aucune réalité. De là naissent des pseudo-problèmes, que l'on décore du nom de métaphysiques, en constatant qu'ils sont insolubles par les méthodes de la science positive. En réalité, ces problèmes métaphysiques sont des problèmes mal posés, qui s'évanouissent avec les entités sans consistance qui ont conduit à les formuler. La psycho-physique nous enseigne que nos sens ne perçoivent que les états et les changements relatifs des corps qui nous entourent. Notre transcription scientifique de l'univers, si elle veut rester positive, est tenue d'être strictement relativiste. Tel est le fondement philosophique de la conception du monde d'Einstein, qui est une tentative pour mettre d'accord la science de la nature avec les données de la psycho-physique et les lois de la perception extérieure.

VI. — Conclusion.

L'évidence intuitive peut être un auxiliaire éminent de la découverte scientifique : elle ne peut jamais tenir lieu de démonstration. Incapable de rigueur, elle ne dispense pas une certitude absolue. Non seulement elle risque de nous induire en des pétitions de principe, par l'introduction subreptice de postulats nouveaux au cours

des démonstrations; mais elle est encore une source systématique d'erreurs, d'antinomies et d'illusions qui soulèvent des problèmes métaphysiques insolubles, correspondant à des données inconsistantes. L'évidence intuitive n'a pas la vertu probante de la pensée discursive; elle ne peut remplacer au mieux la certitude apodictique qui naît du raisonnement. Facteur de la découverte, d'une valeur pratique exceptionnelle, elle n'est pas un critérium infaillible de vérité.

LOUIS ROUGIER.

L'ATTITUDE RELIGIEUSE DES JÉSUITES ET LES SOURCES DU PARI DE PASCAL

(Suite et fin [1].)

V

Avant l'auteur des *Pensées*, trois écrivains autres que le Père Sirmond avaient déjà esquissé l'argument du pari : Arnobe, Raymond Sebond et Silhon. Pascal s'est-il inspiré de l'un ou de l'autre de ces trois auteurs?

Le texte suivant d'Arnobe (*Adversus gentes*, II, 4), signalé pour la première fois par Bayle, a été cité ensuite par MM. Havet, Lachelier et Brunschvicg : « Mais le Christ ne prouve pas la vérité de ses promesses. Cela est vrai; car il n'y a pas de preuve possible de ce qui est à venir. Mais si telle est la condition des choses futures qu'elles ne peuvent être atteintes ni saisies par aucune appréhension anticipée, le parti le plus raisonnable, entre deux opinions douteuses, et dans l'attente d'un événement incertain, n'est-il pas d'adopter celle qui donne des espérances plutôt que celle qui n'en donne pas? D'un côté en effet, nul risque, si ce qu'on nous montrait comme prochain s'évanouit et nous fait faute; de l'autre, le préjudice est énorme, car c'est la perte du salut, s'il se trouve, quand le terme arrive, qu'on ne nous a pas trompés [2]. »

1. Voir le numéro de juillet 1919.

2. Le texte latin cité par Lachelier (*Notes sur le pari de Pascal*, p. 220 de la 4e édition du *Fondement de l'Induction*, Paris, Alcan, 1902) diffère un peu du texte traduit par Havet et reproduit par M. Brunschvicg. Lachelier écrit : « In hoc (le second parti, l'incrédulité), damnum est maximum (id est salutis amissio), si, cum tempus advenerit, aperiatur HOC fuisse mendacium ». Havet avait écrit : « ... NON fuisse mendacium ». Mais le sens général reste le même, quelle que soit la leçon adoptée. Suivant la première leçon, ce qui sera reconnu, cum tempus advenerit, c'est la fausseté de l'hypothèse de l'incrédulité ; suivant la seconde, c'est la vérité des promesses du Christ,

L'idée fondamentale exposée dans ce texte ressemble évidemment au pari de Pascal, si on se borne à envisager, sans entrer dans le détail, la signification générale de l'argumentation. Mais on n'y remarque aucun calcul véritable des risques fondé sur la détermination des rapports entre le fini et l'infini, aucune comparaison précise entre les valeurs des mises et des gains éventuels, aucune allusion même à un jeu de hasard, aucun souci de réfuter l'importante objection que l'incrédule pourrait élever en opposant à l'incertitude du gain, dans le cas où l'on parie pour les promesses du Christ, à sa certitude, dans le cas où l'on prend le parti contraire. En outre, on ne voit pas qu'Arnobe, avant d'argumenter, ait songé à distinguer le *vrai* du *bien*, la *raison* de la *volonté*, et l'attitude du croyant de celle de l'homme qui sans posséder encore la foi agit néanmoins déjà comme s'il croyait. Enfin, aucun renseignement précis sur les lectures de Pascal ne permet de supposer qu'il ait connu le traité *Adversus gentes*.

Il est plus probable que l'auteur des *Pensées* a lu la *Théologie naturelle* de Raymond Sebond, « dont l'*Apologie* de Montaigne, suivant M. Brunschvicg, avait dû lui donner la curiosité »[1]. — M. Strowski, tout en admettant que Pascal a fait très peu d'emprunts directs à cet ouvrage, ajoute néanmoins que dans les *Pensées*, il y a de nombreuses traces de son influence : « C'est souvent le même ton et le même tour; et c'est la même idée qui circule toujours dans l'œuvre achevée de Sebond, dans l'ébauche brisée de Pascal[2]. » Or ce dernier avait pu remarquer dans la *Théologie naturelle* le passage suivant : « On nous propose : il y a un Dieu; il nous fault soubdain imaginer son contraire; il n'y a point de Dieu, et puis assortir ces choses l'une à l'aultre, pour veoir laquelle d'elles convient plus à l'estre et au bien, et laquelle y convient le moins. Or celle-là : il y a un Dieu, nous présente une essence infinie, un bien incompréhensible : car Dieu est tout cecy. Le contraire : il n'y a point de Dieu, apporte avec soy privation d'un estre infiny, et d'un infiny bien. A ce compte, par leur comparaison, il y a autant à dire entre elles, qu'il y a entre le bien et le mal. Passant oultre, accommodons-les à l'homme. La première luy apporte de la confiance, du bien, de la consolation, et de l'espérance. — La seconde, du mal et de la misère : il croira donc et recevra, *par nostre reigle de nature*,

1. Léon Brunschvicg, *Pascal, Pensées*, éd. minor., p. 438, note 1.
2. F. Strowski, *Pascal et son temps*, t. III, p. 238-239.

celle qui est et meilleure de soy et plus proufitable pour luy; et refusera celle qui est rejectable d'elle-mesme, et qui lui apporterait toutes incommodités : autrement, il abuserait de son intelligence, et s'en servirait à son dam ; ce qu'il ne peult ny ne doibt faire en tant qu'il est homme. Mais quel bien pourroit-il espérer de croire que Dieu ne feust pas? Quel fruit en pourroit-il recueillir?... Par quoy il est tenu de croire que Dieu est[1]. »

M. Lachelier admet que l'auteur des *Pensées* a pu se souvenir de ce passage qu'il aurait en quelque sorte « transposé ». Pascal, écrit-il, « semble même en avoir pris la distinction qu'il fait, avant d'en venir à ses calculs, entre le *vrai* et le *bien*, notre *raison* et notre *volonté*, notre *connaissance* et notre *béatitude* ». Toutefois les différences entre les deux pensées n'ont pas échappé à l'auteur des *Notes sur le pari* : dans son chapitre, remarque-t-il, Raymond Sebond « traite de l'usage que nous devons faire de nos facultés; et sa *règle de nature* veut simplement qu'entre deux propositions contradictoires et supposées douteuses, nous choisissions, dans une sorte d'intérêt subjectif, celle dont le contenu est le plus satisfaisant pour notre intelligence et le plus agréable à notre sensibilité[2] ». Nous faisons nôtre cette interprétation. Si on y réfléchit, en effet, on s'aperçoit que c'est beaucoup moins de l'argument du pari que de certaines thèses du pragmatisme ou de l'humanisme contemporain qu'il convient de rapprocher l'idée de Raymond Sebond. Cela résulte immédiatement de la signification même de la *règle de nature*, telle qu'elle est expliquée dans le passage suivant : « Il n'y a point de doute que l'homme ne soit tenu d'accepter, d'affirmer et de croire la vérité qui lui apporte plus d'utilité, de commodité, de perfection et de dignité, en tant qu'il est homme, par laquelle il peut engendrer en soi du contentement, de la consolation, de l'espérance, de la confiance, de la sûreté, et en éloigner le déplaisir et le désespoir; et par conséquent qu'il doit embrasser celle qui est plus aimable et plus désirable de sa nature, et en laquelle il y a plus d'être et plus de bien, et nier et mescroire et repousser l'opposée et contraire à celle-là, comme fausse et ennemie de son profit. Là où, s'il fait au

1. *La Théologie naturelle* de Raymond Sebond, traduicte novvellement en français, par Messire Michel, seigneur de Montaigne, Chevalier de l'ordre du Roy, et gentilhomme ordinaire de sa chambre. A Paris, chez Gille Gorbin, à l'enseigne de l'Espérance, devant le collège Cambray, MDL XXXI; — chapitre LXVIII.
2. J. Lachelier, *Notes sur le pari de Pascal*, *o. c.*, p. 201.

rebours, il abuse contre soi-même de son entendement, il renverse entièrement *la règle générale de nature*, il combat et soi-même et l'ordre universel des choses[1]. » Le libertin donc, persuadé par Raymond Sebond, ne se contentera pas d'agir comme s'il croyait ; il croira réellement, et cela parce qu'à la demande de l'auteur de la *Théologie naturelle*, il aura préalablement accepté pour principe de sa dialectique, non pas le principe de contradiction ni le principe de causalité, mais « le principe de convenance », ce qui suppose, comme le note justement M. Strowski, « la confiance dans le mouvement de notre nature, dans le cri de tout notre être[2] », c'est-à-dire, on en conviendra, un sentiment tout à fait étranger à la dialectique de Pascal. Concluons donc que par le contenu et surtout par l'accent, l'argument du théologien espagnol ressemble beaucoup moins aux thèses sceptiques, pessimistes, et pour ainsi dire désespérées, qui, dans les *Pensées*, font corps avec l'argument du pari, qu'aux méthodes d'apologétique naturelle des philosophes du xve et du xvie siècle : Marsile Ficin par exemple, Guillaume Postel, et Campanella.

Un texte de Raymond Sebond pourrait cependant nous induire en erreur, en nous faisant croire qu'il a voulu, lui aussi, avant Pascal, persuader les incrédules d'adhérer pratiquement aux préceptes de la religion chrétienne avant d'avoir la preuve de leur vérité. C'est le passage suivant : « Quiconque ne croit pas en Jésus-Christ, qu'il commence hardiment de le croire ; et ceux qui le croient et qui vivent selon sa doctrine, qu'ils s'éjouissent en leur foi, plaignant la misérable condition de ceux qui en sont écartés. » Mais le contexte indique assez clairement que Raymond Sebond entend bien user de preuves rationnelles, tant historiques que psychologiques, avant d'exiger des incrédules l'attitude intellectuelle et pratique de la croyance : « Que chacun considère le besoin qu'a l'humaine nature d'un tel homme, comme les créatures nous apprennent que Dieu avait délibéré de l'envoyer, et que ses paroles expresses du Vieil Testament le promettent; et puis, qu'il considère le dire et le faire de Jésus-Christ, le train de sa vie très divine et très ordonnée, sa doctrine, sa passion et ce qui est survenu après sa mort par une droite suite ; comme son nom fut signifié, prêché, publié par tout l'univers et à

1. Raymond Sebond, *La Théologie naturelle*, trad. Montaigne; texte cité par M. Strowski, dans *Montaigne*, Paris, Félix Alcan, 1906, p. 79-80.
2. Fortunat Strowski, *Montaigne*, p. 79.

toute humaine nature, comme il ordonna ses apôtres, disciples, et une Église universelle, nouvelle au monde et ouverte à tous hommes qui s'y veulent joindre, comme elle s'augmente peu à peu, remplissant enfin le monde et se maintenant d'un merveilleux ordre et d'une très belle disposition et police; qu'il considère comme elle commença, elle a duré, comme son état s'est maintenu au travers d'un si grand nombre d'années, qu'il considère les sacrements ordonnés par Jésus-Christ et par ses apôtres en son Eglise; comme tout y est visant à effacer les péchés et offenses contre Dieu, comme toute leur intention est de pourvoir à la corruption, perte et chute (l'humaine nature), et de nous réduire au bien pour lequel nous sommes faits, qui est la joie et vie éternelle, nous dépêtrant des cruels liens de la peine, de la mort, et de la tristesse[1]. » Enfin, il est nécessaire de le noter, la comparaison avec un jeu de hasard et l'idée d'un calcul précis des risques, ne semblent pas être venues à la pensée de l'auteur de la *Théologie naturelle*.

Dans son traité *De l'Immortalité de l'Ame*, Silhon, ce curieux apologiste, bien connu des historiens de Descartes et de Pascal, et qui, pour servir les fins politiques du cardinal de Richelieu, partisan d'une religion d'État raisonnable et pondérée, combattait à la fois le mysticisme néo-platonicien de l'Oratoire, le fanatisme antihuguenot, et la tendance au libertinage[2], avait établi entre les démonstrations qu'il appelait « physiques », et les démonstrations « morales » une distinction qui rappelle la distinction pascalienne de l'esprit de géométrie et de l'esprit de finesse. La démonstration physique, disait-il, passe des principes aux conclusions en liant les secondes aux premiers par le moyen d'un « nœud indissoluble ». La liaison des propositions y présente tous les caractères d'une liaison logique nécessaire et universelle. Dans une telle démonstration, la conclusion est « une émanation naturelle » des principes, « un élixir de leur substance ». Elle n'a donc besoin ni de la volonté ni de la « prudence » pour « fléchir l'entendement » : « Il lui suffit qu'il ne se détourne pas ailleurs, et qu'il arrête sa vue sur ce qu'elle lui propose ». La

1. Raymond Sebond, *Théologie naturelle*, trad. Montaigne. p. 649, texte cité par M. Strowski, *Pascal et son temps*, t. III, p. 279-280, note.

2. Sur Silhon, voir A. Espinas, Pour l'histoire du cartésianisme, *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1906, p. 284-293; — Ch. Adam, *Descartes, sa vie et ses œuvres*, étude historique, *o.c.*, p. 93, p. 463 et suiv.; — E. Gilson, L'innéisme cartésien et la théologie, *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1914, p. 485 et suiv.; — Fortunat Strowski, *Pascal et son temps*. t. III, p. 282 et suiv.

démonstration physique « n'agit jamais par autorité.... La Raison seule est l'instrument dont elle se sert pour gaigner créance. Elle conclut la cause par l'effet, ou l'effet par la cause. Elle tire une chose de l'autre à laquelle elle est nécessairement attachée, et dont l'enchaînement n'est ni passager ni fortuit, mais perpétuel et inévitable[1]. »

La démonstration morale au contraire « s'extrait d'un amas de divers motifs et arguments dont chacun conclut bien ce qu'elle prétend, mais non pas avec évidence, et où l'entendement ne voit pas assez clair pour n'en pouvoir pas douter, ni prendre parti au contraire si la volonté le veut et si quelque passion l'y incline. Pour former donc cette démonstration, l'entendement prend à toutes mains. Il combat avec toute sortes d'armes, il fait jouer plusieurs machines différentes.... Il joint l'une raison à l'autre; il fait soutenir la raison à l'autorité, il a égard à la bienséance des choses, il considère les suites de l'opinion qu'il veut établir, il *pèse les inconvénients de la contraire*[2]. » Ces derniers caractères de la démonstration morale semblerait parfaitement convenir à l'argument du pari qui du reste, nous le verrons plus loin, est esquissé par Silhon dans un autre passage de son livre, signalé pour la première fois par M. Calvet dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*[3]. Cependant, si on examine de près la nature du raisonnement ainsi défini par l'auteur du traité *De l'Immortalité de l'Âme*, on s'aperçoit qu'il a en réalité pour but de construire non pas la théorie de l'argument du pari, qui relève plutôt du calcul mathématique des probabilités, et par conséquent de la démonstration dite physique, mais bien la théorie de l'induction historique et de l'induction pratique, destinées toutes les deux à établir, sur la base de concordances multiples entre des faits, des arguments ou des témoignages de sources et de caractères très divers, l'impossibilité morale d'un recours à une explication par le hasard, et par suite la très grande probabilité ou même la certitude du fait ou des faits particuliers dont il s'agit de prouver l'authenticité.

1. *De l'Immortalité de l'Âme*, par Silhon, in-4°. A Monsieur l'Eminentissime Cardinal de Richelieu, A Paris, chez Pierre Billaine, ruë Saint-Jacques, à la bonne Foy devant sainct Yves, MDCXXXIV, avec privilège du Roy et approbation des docteurs ; — Livre I, discours II, p. 184-189.

2. Silhon, *o. c.*, *l. c.*, p. 189-190.

3. J. Calvet, Notes sur les pensées de Pascal, à propos de l'édition Brunschvicg, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, publié par l'Institut catholique de Toulouse, n° 6, juin 1905, p. 177.

Silhon, en effet, établit entre la démonstration physique et la démonstration morale à peu près la même différence que Cournot reconnaît entre le genre de certitude des vérités mathématiquement prouvées et celui des propositions fondées sur des raisonnements inductifs, notamment en histoire. Les premières sont telles qu'il est impossible de les nier sans contradiction, une fois que l'on a admis les prémisses. Les secondes au contraire peuvent toujours être contestées, et en outre, contrairement à ce qui se passe pour le calcul des chances, leur degré de probabilité, qui est l'objet d'une appréciation subjective, personnelle, et en quelque sorte morale, est rigoureusement impossible à évaluer[1]. « Le vray point donc de la démonstration morale ne consiste pas au premier examen que fait l'entendement des argumens et des motifs qui concluent quelque chose, ny au premier essay qu'il fait séparément de leur force; mais bien en une réflexion particulière qu'il fait sur toutes ces preuves ramassées en un corps, et en un raisonnement postérieur qu'il tire de tout ce gros en cette sorte : il n'y a point d'apparence que tant de motifs et d'argumens si différens de nature, et esloignez entre eux de condition, conspirassent à établir une opinion qui fust fausse[2]. » Le terme employé par Silhon pour désigner sa preuve est du reste suffisamment caractéristique : « J'appelle ce moyen de persuasion dont je viens de parler démonstration par analogie[3]. » Il en est de même des exemples qu'il donne à l'appui de ses définitions; les vérités fondées sur les preuves morales sont des vérités historiques, ou relatives à des faits de la vie pratique : la croyance des enfants au lien authentique de parenté qui justifie leur amour pour leur père, les faits qui motivent les décisions des tribunaux, les observations et symptômes sur lesquels se fondent les consultations et ordonnances des médecins, enfin l'affirmation de l'origine divine du christianisme[4].

Il est vrai d'autre part que la démonstration morale a besoin pour s'achever du concours de la volonté. Mais cette faculté n'y joue en réalité qu'un rôle négatif : son intervention est nécessaire pour triompher des suggestions de la passion et de l'intérêt qui, dans tous les cas où des vérités ne reposent pas sur l'inconcevabilité du con-

1. Voir Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, 1re édition, Paris, 1851, chap. III et IV, chap. VI, 78, p. 153 et suiv.
2. Silhon, *o. c.*, *l. c.*, p. 191.
3. *O. c.*, *l. c.*, p. 193.
4. *O. c.*, *l. c.*, p. 186-199; — p. 224-227.

traire, agissent très puissamment sur l'entendement pour l'empêcher de les admettre, et pour l'inciter, soit à limiter ses recherches à un nombre insuffisant de concordances, soit à examiner séparément les faits, les témoignages ou les preuves qui ne gagneraient une valeur probante qu'à être réunis, assemblés et comparés[1]. « La volonté en effet qui a aversion de quelque vérité et peur de la rencontrer, détourne tant qu'elle peut l'Entendement des considérations qui la lui pourraient faire apercevoir, et le contraint de chercher tant de couleurs et d'ajustements à l'opinion contraire, qu'à la longue il lui rend le visage beau et l'opinion agréable[2]. » C'est pourquoi la prudence « ordonne qu'aux sujets graves et qui ont des suites importantes, qu'en la recherche des vérités dont la connaissance est nécessaire, et où l'erreur est dangereuse, la volonté ne s'ingère point pour prévenir l'entendement[3] ».

Dès lors, la seule ressemblance qui existe entre la preuve morale et l'argument du pari consiste en ce que, dans les deux cas, on a affaire à des démonstrations qui, tout en étant insuffisantes pour établir la vérité de ce qu'on avance, suffisent néanmoins « pour nous obliger à agir sans avoir besoin de physiques[4] ». Bien plus frappante est la différence entre les deux méthodes d'argumentation. La démonstration morale n'est insuffisante qu'à la rigueur et pour un entendement « prévenu » par la volonté. L'argument du pari au contraire, si on voulait l'employer à prouver réellement la vérité théorique de la croyance que l'on propose, serait caduc non pas pour la même raison que la preuve précédente, c'est-à-dire parce qu'il ne conduirait qu'à une très grande probabilité; il est au contraire un calcul exact et précis des risques; mais bien parce qu'au lieu de viser à établir le bien-fondé d'une opinion théorique, il ne peut prétendre qu'à démontrer l'intérêt que l'on aurait à agir comme si cette opinion était vraie. Silhon pourtant n'entre pas dans ces considérations, mais la manière dont il présente l'argument du pari indique bien que telle est sa pensée. Pour lui cet argument est si loin d'être identique à une preuve morale, qu'au contraire il ne s'impose que pour le cas, du reste purement hypothétique, où on ne pourrait fournir de Dieu et de la vie future aucune démonstration ni

1. Silhon, *o. c.*, p. 196, 210.
2. *O. c.*, p. 210.
3. *O. c.*, p. 209-210.
4. *O. c.*, p. 224.

physique, ni morale. « En second lieu, écrit-il, pourquoi veulent-ils (les libertins) plutôt s'exempter de rendre des honneurs divins à Jésus-Christ, par exemple, et de croire à sa doctrine, y ayant Démonstration morale qu'il estoit Dieu, que ne le pas faire n'y en ayant pas qu'il ne le fust point? Pourquoi ne pas vouloir marcher à la faveur de la lumière, si elle n'est celle du Midy, et s'abandonner aux ombres de la nuit et à l'horreur des ténèbres? Voire plus il y a des *opinions qui obligent à agir* tant qu'elles seront opinions et qu'il n'y aura point de Démonstration morale du contraire. Quand ces propositions qu'il y a Dieu, qu'il n'y en a point, que l'âme humaine est immortelle et qu'elle ne l'est pas, seraient également douteuses et également ambiguës, quand l'Entendement ne trouverait pas plus de jour aux unes qu'aux autres; si est-ce que *la raison le veut et la prudence le conseille* qu'en l'action on suive le *parti* le plus sûr, qu'on ait de la religion et de la piété, qu'on se prépare pour une autre vie; puisqu'en une telle élection il n'y a *point de risque à courir*, ni rien à craindre s'il n'y a point de Dieu et si l'âme humaine est mortelle; et qu'on *hazarde* beaucoup dans le parti contraire, et qu'on s'expose à un dernier malheur et à une juste punition si tant est qu'il y ait Dieu et que l'âme humaine est immortelle. — Enfin, puisque la lumière des Démonstrations morales nous éclaire suffisamment et nous guide sûrement à notre fin, pourquoi murmurer contre Dieu[1]? »

Pascal a-t-il connu ce passage de Silhon et les autres idées contenues dans le traité de l'*Immortalité de l'Ame?* Le fait semble très probable. La doctrine de l'auteur des *Pensées* sur l'esprit de finesse sur le cœur envisagé comme source de certitude, ainsi que sur les inductions historiques et psychologiques qui peuvent servir à prouver, par une logique tout autre que la logique géométrique, l'origine surnaturelle du christianisme et l'authenticité de la révélation divine, présente, en effet, avec la théorie de Silhon sur la démonstration morale des analogies singulières. Déjà remarquables si on s'en tient au texte de l'*Apologie*, ces analogies deviennent bien plus frappantes encore si avec M. Strowski on considère comme « l'écho même des paroles de Pascal », les idées développées par Filleau de la Chaise dans son *Discours sur les preuves des livres de Moïse* et surtout dans son traité intitulé : *Qu'il y a des démonstrations d'une autre espèce et aussi certaines que celles de la géométrie*[2].

1. Silhon, *o. c.*, p. 227-229.
2. Fortunat Strowski, *o. c.*, t. III, p. 286-294. — Les exemples donnés par

L'auteur de ces deux discours avait, en effet, assisté à l'exposé oral du plan de l'*Apologie*, communiqué par Pascal à ses amis jansénistes entre 1657 et 1659. On est donc fondé à croire que la parenté de sa pensée avec celle de Silhon s'explique par l'influence exercée sur l'esprit de Pascal par la lecture du traité *De l'Immortalité de l'Âme*. Il reste à voir maintenant si l'auteur des *Pensées* s'est vraiment inspiré du texte précis que nous venons de citer, quand il écrivait le fragment du pari.

Dans l'ouvrage de Silhon, qui est un très gros livre, cet argument n'occupe guère qu'une grande page, noyée dans des développements beaucoup plus longs et beaucoup plus substantiels sur la démonstration morale. L'auteur, qui pourtant ne craint pas les répétitions fatigantes, n'insiste pas beaucoup sur son idée; il n'y revient jamais dans la suite du livre, l'abandonnant dès après l'avoir indiquée. — En outre, s'il est vrai que Silhon a insisté bien plus que Raymond Sebond sur l'opposition entre la connaissance et l'action, s'il a écrit les mots caractéristiques de « hasarder », de « parti » et de « risque », il est certain d'autre part qu'il n'a pas même esquissé un calcul précis et mathématique de la valeur comparée des mises et des enjeux, qu'il n'a pas comparée l'incertitude du gain à la certitude du risque, ni invoqué, pour résoudre la difficulté, l'anéantissement du fini (le risque) devant l'infini (le gain possible). Comme l'auteur de la *Théologie naturelle*, il omet de parler de cette discipline de l'habitude et de l'automatisme, de ces gestes de la dévotion et de cette soumission extérieure et mécanique aux préceptes pratiques de la religion, qui s'imposent nécessairement au libertin dès que sa volonté, persuadée par l'argument du pari, l'a incliné à agir comme s'il croyait et à préparer son cœur à recevoir la foi.

Bien d'autres traits caractéristiques semblent manquer du reste à cette première ébauche de la preuve : aucun jeu de hasard n'y est désigné comme terme de comparaison, la vanité des plaisirs de ce monde n'y est pas invoquée pour rapprocher de zéro la quantité déjà finie de la mise engagée en pariant pour Dieu et pour l'immortalité; l'infinie durée de l'existence future n'y est pas opposée à la durée finie de la vie présente. Enfin Silhon n'a pas, comme Pascal, précisé le but de l'argument, en montrant combien il était efficace, pour détacher les incrédules des passions qui en les aveuglant leur

Filleau de la Chaise ressemblent à ceux de Silhon : l'authenticité du fait de l'incendie de Londres est l'objet d'une démonstration morale.

interdisent l'accès à la vérité chrétienne, et font obstacle, dans leur cœur, à la réception de la grâce et à l'éclosion de la foi. — Ces caractères essentiels du pari, nous les découvrons au contraire, au moins ébauchés, dans le texte du Père Sirmond, où ils sont joints à tous les autres qui, dans les auteurs que nous venons d'étudier, rappellent, de plus loin, l'argument de Pascal. Nous allons les noter l'un après l'autre, en suivant l'ordre du texte.

Dans la *Démonstration de l'Immortalité de l'Âme tirée des Principes de la Nature*, le but du pari est aussi nettement indiqué que dans les *Pensées*; il s'agit de guérir les libertins des passions qui non seulement les détournent des vertus chrétiennes, mais encore leur interdisent, en prévenant leur entendement, de comprendre et de reconnaître les vérités de la religion. L'argument s'adresse donc à leur volonté. Il part de l'hypothèse d'une absence totale de preuves décisives, soit favorables, soit défavorables à l'affirmation de l'immortalité. Il implique une psychologie du jugement qui tient le plus grand compte de l'influence exercée sur les croyances, surtout relatives à la pratique, par les suggestions du sentiment et de l'intérêt. « J'ay toujours estimé que quelques ténèbres et obscurités que l'homme puisse avoir en l'entendement, si est-ce que les inclinations mauvaises de sa volonté luy sont un plus grand obstacle en la recherche des vérités qui ont quelque suite pour la pratique qu'aucun manquement de lumière et de connaissance[1]. C'est pourquoy, veû que l'immortalité de l'âme choque si puissamment les maximes du libertinage, et oblige si étroitement à la vertu ceux qui la recognoissent, j'ay jugé qu'il serait à propos de prendre par un autre biais ces esprits forts, que la faiblesse de la chair engage avec opiniâtrise au *parti* contraire. Mettons-les sur leur tort, et leur faisons voir qu'en cas même que la raison ne condamnât pas leurs déportements, ils devraient les corriger par prudence. Vous contestez, Messieurs, et débattez que vos âmes ne sont pas de meilleure condition que vos corps, résolus de n'admettre jamais le contraire, quelque raison qu'on vous allègue, tant vous craignez de ne pouvoir

1. Cf. Pascal, *Pensées*, éd. cit., fr. 233, p. 440 : « Mais apprenez au moins votre impuissance à croire, puisque la raison vous y porte, et que néanmoins vous ne le pouvez. Travaillez donc, non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions. » Pascal avait écrit d'abord : « Apprenez au moins que votre impuissance à croire ne vient que du défaut de vos passions. » — Comparez : *o. c.*, fr. 240, p. 444 : « ... Et moi, je vous dis : Vous auriez bientôt la foi, si vous aviez quitté les plaisirs. »

continuer vos dissolutions, si vous vous voyez une fois convaincus du danger auquel elles vous exposent pour une éternité. Et ce n'est jamais fait à qui veut s'arrester à toutes les poinctilles que l'entendement fournit en la dispute, quand il a entrepris de soutenir en quelque façon que ce soit, ce que la volonté luy commande d'embrasser à l'aveugle. Tombons d'accord sur notre différend par la voye la plus douce qui soit entre les hommes, lorsqu'ils relâchent d'un côté et d'autre de la rigueur du droit pour en goûter la douceur. De tous ceux qui ont jamais osé combattre l'immortalité de l'âme, il ne s'en est trouvé pas un qui ait creû en avoir démontré la mortalité [1]. Là où de ceux qui l'ont soustenuë, je ne suis pas le premier qui pense l'avoir non seulement garantie de toutes les attaques qu'on luy donne, mais aussi affermie sur des principes inesbranlables. Toutefois laissons-là ces contrastes, et sans advantager un party plus que l'autre, posons le cas qu'il n'y aie rien d'arresté en cette matière, qu'elle soit problématique et egalement douteuse des deux côtés [2].... »

Une fois cette hypothèse admise, le Père Sirmond peut préciser le but de sa dialectique : comme Pascal, il l'emploie à prouver que le libertin trouverait avantage à se conduire comme si l'immortalité de l'âme était démontrée. Il poursuit donc ainsi : « Je scay bien que la condition est trop favorable au party ruineux des libertins, à qui il est impossible d'espérer rien de mieux, et trop désadvantageux à celui de la vérité, qui peut prétendre de gaigner sa cause sans modification. Mais puis qu'il vaut mieux perdre le sien que le plaider, *quand nous en serons demeurés là pour la théorie, encore soustiendray-je pour la practique que nous la devons avoir telle que si nous estions asseurés et convaincus du fait dont est question*, et dont je prétends avoir vérifié le droit [3].... »

1. Cf. *Pensées*, éd. cit., fr. 230, p. 433 : « Incompréhensible que Dieu soit, et incompréhensible qu'il ne soit pas; que l'âme soit avec le corps, que nous n'ayons pas d'âme; que le monde soit créé, qu'il ne le soit pas, etc.; que le péché originel soit, et qu'il ne soit pas. » — Fr. 234, p. 442 : « ... Il n'est pas certain qu'elle soit (la religion); mais qui osera dire qu'il est certainement possible qu'elle ne soit pas? Or, quand on travaille pour demain, et pour l'incertain, on agit avec raison; car on doit travailler pour l'incertain, par la *règle des partis* qui est démontrée. »

2. A. Sirmond, *Démonstration de l'Immortalité de l'Ame*, éd. cit., p. 456-458 Le pari est la « Conclusion de tout le livre, par forme d'advis aux libertins ». Il y occupe les pages 456-462.

3. A. Sirmond, *o. c.*, p. 458. — Cf. *Pensées*, éd. cit., fr. 237, p. 443-444 : « Partis. — Il faut vivre autrement dans le monde selon ces diverses supposi-

Voyons maintenant quel est le nœud de l'argumentation. Elle consiste à mettre en balance, d'une part la valeur des « lots » et des « partages » réservés aux parieurs des deux partis, d'autre part l'importance des mises risquées par chacun des deux. L'avantage de parier pour la vie future et d'agir comme si l'âme était immortelle sera alors démontrée par la double considération de l'intensité supérieure et de l'infinie durée du bonheur ou du malheur de la vie future, comparées à la faible intensité et à la durée finie tant des joies de la vie présente, dans le cas où on se conduit comme si cette vie était la seule, que des privations de plaisir volontairement acceptées, dans le cas où on prend le parti contraire. Continuons, en effet, la lecture du texte : « Ma raison est celle-cy. Il n'est point homme de bon sens qui n'aima mieux perdre un jour ou une heure de ses plaisirs que risquer une éternité de bonheur, ou qui ne choisit d'endurer présentement une piqueure d'épingle l'espace d'un quart d'heure, plutost que de se mettre en danger d'un tourment qui n'aurait ny de modération en sa rigueur, ni de borne en sa durée[1]. Comparez les biens et les maux de cette vie avec ceux qui sont à craindre ou à espérer en l'autre, en cas qu'il soit une autre, et *vous trouverez qu'il n'y a non plus de proportion entre les extrémités de cette comparaison qu'entre les lots et les partages de ce choix.* Qu'arrive-t-il donc à l'homme vitieux? Il aime mieux de jouir du présent que s'attendre à l'advenir. Et si l'advenir l'accueillit autrement qu'il ne pense, si son âme se trouve arrestée au sortir du corps, et obligée à subsister au milieu des peines qu'elle aura méritées, quelle sera sa condition? Certes d'héritér un malheur éternel pour un moment de plaisirs dont sa vie licencieuse lui aura donné la jouissance. De perdre un bonheur éternel qu'elle eût pu achepter *au prix d'un peu de peine* en l'exercice de quelques vertus contraires à son humeur. Qu'il aille donc raisonnant et disant en soi-même dès astheure (dès à cette heure?) : Si je meurs tout entier

tions : 1° Si on pouvait y être toujours; 2° S'il est sûr qu'on n'y sera pas longtemps, et incertain si on y sera une heure. Cette dernière supposition est la nôtre. » — Fr. 233, p. 441 : « .... Suivez la manière par où ils ont commencé : *c'est en faisant tout comme s'ils croyaient*, etc.... »

1. Pascal songe moins à l'enfer que le Père Sirmond. Cependant la pensée en est présente dans son esprit : « Objection. — Ceux qui espèrent leur salut sont heureux en cela, mais ils ont pour contrepoids la crainte de l'enfer. Réponse. Qui a plus de sujet de craindre l'enfer, ou celui qui est dans l'ignorance s'il y a un enfer, et dans la certitude de damnation, s'il y en a: ou celui qui est dans une certaine persuasion qu'il y a un enfer, et dans l'espérance d'être sauvé, s'il est? » (*Pensées*, éd. cit., fr. 239, p. 444.)

quand je quitte la dépouille du corps, mon partage sera d'avoir évité des maux de cette vie, et d'avoir embrassé de ses biens, autant que j'auray pu. Du surplus, je n'auray plus rien à craindre ny à espérer, hors de l'expérience d'une soixantaine ou centaine d'années, qui auront tout au plus roulé dessus ma teste[1]. Que si au contraire il m'eschet de rencontrer après la mort un païs où l'on vive plus longtemps qu'on ne fait icy, je me verray condamné à un tourment *intolérable en sa pesanteur et infiny en sa durée*. Je me sentirai exclus d'*une condition heureuse à proportion remplie de toute sorte de biens, et asseurée pour une éternité*[2]. Que prétends-je faire là-dessus? De suivre le train commencé? c'est s'exposer pour un jamais. De changer de vie? c'est quitter ce que je tiens, pour prendre ce que peut-être je ne rencontreray point du tout. Quelle résolution doncques[3]? »

C'est ici que le Père Sirmond se pose, pour la réfuter immédiatement, l'objection tirée de la comparaison entre l'incertitude du gain dans le cas du pari pour l'immortalité, et sa certitude dans le cas du pari opposé. Avant Pascal, il montre que l'objection n'a de valeur qu'à une condition : c'est qu'il y ait quelque proportion entre les enjeux des paris. Or, dit-il, ce n'est pas le cas ici, le gain éventuel étant d'un côté fini, et de l'autre infini. En outre, comme l'auteur des *Pensées*, il ne manque pas non plus de fortifier cette argumentation en mettant en relief d'une part la vanité, le néant des plaisirs de ce monde « passagers, sans règle et sans mesure », et troublés par l'intervention de la raison, d'autre part la noblesse des joies éprouvées grâce à la maîtrise de soi et qui élèvent l'homme au-dessus de la bête. « *Il est vray que l'asseurance du présent vaut mieux que l'incertitude de l'advenir, lorsque d'ailleurs il y a quelque proportion entre les deux. Mais où il s'agit d'une vie, d'une mort éternelle, quelle apparence d'avoir égard à une vie, à une mort temporelle?* Je veux bien que celle-là soit incertaine en son estre futur, que celle-cy a son être présent et assuré[4]. Si les attraicts de la volupté m'em-

1. Pascal, *Pensées*, éd. cit., fr. 238, p. 444 : « Que me promettez-vous enfin (car dix ans, c'est le parti), sinon dix ans d'amour-propre, à bien essayer de plaire sans y réussir, outre les peines certaines? »

2. Cf. *Pensées*, éd. cit., fr. 233, p. 439 : « Mais il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner.... »

3. A. Sirmond, *o. c.*, p. 458-460.

4. Cf. *Pensées*, éd. cit., fr. 233, p. 440 : « Car il ne sert de rien de dire qu'il est incertain si on gagnera, et qu'il est certain qu'on hasarde, et que l'infinie distance qui est entre la *certitude* de ce qu'on s'expose, et l'*incertitude* de ce

portent au delà de la raison, si le visage austère que je me figure en la vertu me détourne du service que je lui dois, *je pourray tout au plus vivre paur quelque temps aux plaisirs passagers, sans reigle et sans mesure*, et m'exempter de la mort assez fréquente, dont il faut que les sens gémissent sous l'empire de la raison pour l'acquit du devoir qu'elle leur prescrit[1]. — Mais cela ne sera pas sans danger, ou pour mieux dire sans asseurance de perdre une félicité, et encourir une infélicité, qui ne prendra jamais fin, si je suis né de condition autre que celle des bestes. Au rebours, si je veux me commander l'obéissance qui est deüe à un Dieu tout bon, tout sage, tout-puissant; si je veux m'affranchir de la captivité et servitude de mes passions; il est vray, je *ne prendray des plaisirs de la beste ceux qui m'osteront l'advantage que j'ay au-dessus d'elle*; et force me sera d'étouffer un grand nombre de passions désordonnées, avant qu'elles aient gagné à leur party la raison supérieure. Mais aussy j'aurai la consolation d'attendre une vie heureuse en tout sens, et de m'exempter d'un désespoir éternel, en cas que l'éternité soit[2].... »

Le passage se termine par une exhortation aux libertins, et une accentuation de la menace qui pèse sur eux, si dans leur conduite pratique ils manifestent leur préférence pour le parti de l'athéisme. « O Dieu, quelle inégalité, de jouissance à jouissance, de souffrance à souffrance! Jouir de la créature pour un moment, et jouir du Créateur pour un jamais; souffrir des lois de la nature pour une heure

qu'on gagnera, égale le bien fini, qu'on expose certainement, à l'infini, qui est incertain. Cela n'est pas; aussi tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude; et néanmoins il hasarde certainement le fini pour gagner incertainement le fini, sans pécher contre la raison. Il n'y a pas infinité de distance entre cette certitude de ce qu'on s'expose et l'incertitude du gain; cela est faux. Il y a, à la vérité, infinité entre la certitude de gagner et la certitude de perdre. Mais l'incertitude de gagner est proportionnée à la certitude de ce qu'on hasarde, selon la proportion des hasards de gain et de perte. Et de là vient que, s'il y a autant de hasards d'un côté que de l'autre, le parti est à jouer égal contre égal; et alors la certitude de ce qu'on s'expose est égale à l'incertitude du gain : tant s'en faut qu'elle en soit infiniment distante. Et ainsi, *notre proposition est dans une force infinie, quand il y a le fini à hasarder à un jeu où il y a pareils hasards de gain que de perte, et l'infini à gagner....* » — Fr. 233, p. 439 : « Partout où est l'infini, et où il n'y a pas infinité de hasards de perte contre celui du gain, il n'y a point à balancer, il faut tout donner.... »

1. Cf. *Pensées*, fr. 240, p. 444. — Fr. 233, p. 441 : « .... Or, quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami sincère, véritable. A la vérité, vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices; mais n'en aurez-vous point d'autres! Je vous dis que vous y gagnerez en cette vie, etc.... »

2. A. Sirmond, *o. c.*, p. 460-461.

ou deux; et souffrir les rigueurs d'un Dieu offensé, qui prend sa cause en main, pour des siècles à millions, à toujours recommencer et jamais ne finir. Vray Dieu, quelle disproportion! — Il serait donc plus que raisonnable de vouloir suivre le train de la vertu, et mériter le ciel, quand mesme il n'y aurait aucune preuve naturelle de l'immortalité de l'âme et de l'éternité qui ne souffrît quelque répartie. A plus forte raison est-il à propos que nous en prenions la résolution, puisque nous n'avons point de response à la démonstration qu'on nous offre icy, sur cette vérité si importante, dira volontiers quelqu'un en se recognoissant[1] ».

Il resterait peut-être maintenant à préciser encore l'attitude religieuse qui va être celle du libertin touché et convaincu par l'argumentation précédente, à indiquer le chemin qu'il doit suivre pour accéder à la vraie foi et à l'amour de Dieu, à mesurer enfin la distance qui le sépare encore de la profession de chrétien. Mais de ce que le Père Sirmond se contente dans ce texte de proposer aux incrédules convertis par le pari une vie exempte de passions, riche en vertus naturelles et volontairement placée sous la domination de la raison, il ne s'ensuit pas qu'il ait oublié de leur recommander, comme des conséquences logiques de leur choix, ces pratiques religieuses: gestes, cérémonies, sacrements, et cette discipline du sentiment et de la coutume que Pascal de son côté allait leur présenter comme indispensables pour préparer leurs cœurs à recevoir en même temps la grâce et la foi. Tout cela est compris en effet dans le conseil qu'il leur donne de « se commander l'*obéissance* qui est deuë à un Dieu tout bon, tout sage, tout-puissant ». En outre, il y a certainement, comme nous l'avons montré plus haut, une étroite solidarité entre l'argument du pari tel qu'il est exposé dans la *Démonstration de l'Immortalité* et la théorie de l'amour de Dieu développée dans la *Deffense de la Vertu*. Seulement, dans le premier de ces deux ouvrages, l'auteur se maintenait scrupuleusement sur le terrain de la religion et de l'apologétique naturelles, et par suite il n'avait pas à s'y préciser l'attitude que l'incrédule devait adopter vis-à-vis des dogmes et des préceptes surnaturels. Dans le second au contraire, il était tenu d'expliquer sa pensée sur ce point important. Aussi n'y a-t-il pas manqué. Selon lui, nous l'avons vu, le chrétien baptisé qui, sans ressentir au fond de son cœur l'amour

1. A. Sirmond, *o. c.*, p. 462.

de Dieu, observe, par crainte de l'enfer, tous les commandements et préceptes de la religion, y compris bien entendu les préceptes révélés, possède réellement, malgré les apparences, la vertu surnaturelle indispensable au salut : la charité; il aime vraiment Dieu, sinon d'un amour « affectif », du moins d'un amour « effectif ». Ici, comme dans la réception des sacrements et l'assistance aux cérémonies, c'est l'œuvre, et c'est l'effet extérieur qui importe, et non la disposition interne; c'est la soumission de la volonté, même sans la conviction profonde de la raison et du cœur. Jésuite, le Père Sirmond ne pouvait oublier qu'avant tout il est nécessaire de *ployer la machine*.

Une dernière ressemblance reste à signaler entre le texte des *Pensées* et celui de la *Démonstration de l'Immortalité*, à condition toutefois que pour ce dernier texte on se reporte non pas à l'édition française de 1637, mais à l'édition latine de 1635. Dans cette dernière en effet, dont l'édition française diffère pourtant assez peu, le Père Sirmond compare nettement la situation dans laquelle son argument place le libertin endurci à celle d'un joueur qui, mis en présence d'un adversaire de force égale, consentirait, soit au jeu de la balle, soit au jeu de dés, soit à tout autre jeu de hasard, à engager, pour gagner un denier, le royaume le plus florissant, le plus opulent, et dont la possession perpétuelle lui serait garantie. Il poursuit ensuite la comparaison en assimilant la vie, dans le cas d'égale incertitude de l'immortalité et de l'hypothèse contraire, à un jeu que le hasard dominerait, et où il importerait par suite au plus haut point, pour les deux joueurs, de peser très exactement (l'auteur se sert plus d'une fois du mot de balance), les gains et les risques liés aux deux partis possibles et opposés [1]. Le développement de la

1. *Antonii Sirmondi Societatis Jesu presbyteri De immortalitate animae Demonstratio physica et Aristotelica Adversus Pomponatium et asseclas*, Parisiis, Apud Ludovicum de Heuqueville, viâ Jacobaeâ, sub signo Pacis, MDCXXXV, Cum privilegio et approbatione. L'approbation est datée du 18 janvier, et le privilège du 26 janvier 1635. — Voici le texte de l'*Epilogus et admonitio* auquel nous faisons principalement allusion (pages 390-392) : « Quorsum? Quia nemo est profecto sanae mentis homo, *qui si collusorem habeat non disparem, ita velit aleâ ludere, aut pilâ, aut alio ludi genere, ut si vicerit, denariam auferat, si victus fuerit florentissimum et opulentissimum ac sempiternum regnum perdat.* Quid illud est, inquis? ipsum illud quod peccas, nisi virtutem serio amplectaris vel de animorum immortalite securi nondum animi. *Age sane, et incertitudo illa de vitâ tuâ ludum faciat, in quo temeritas et casus dominetur, non consilium ullum aut ratio.* Si te ad vitium applicas, forsque tulerit (est enim domina campi in utrumque parata, quemadmodum nunc ex pacto et conventu

preuve et la conclusion sont ensuite, pour le fond, les mêmes que dans l'édition française.

VI

Des ressemblances aussi frappantes entre des textes d'auteurs contemporains l'un de l'autre ne sauraient assurément être fortuites. Or la *Démonstration de l'Immortalité* est antérieure aux *Pensées*. Nous pourrions donc conjecturer avec une très grande vraisemblance que l'argument du pari est un emprunt de Pascal au Père Sirmond si toutefois, pour supposer que la curiosité de l'auteur des *Provinciales* a dû être attirée sur les écrits de ce Jésuite, nous possédions des raisons sérieuses et plausibles, liées aux circonstances de sa vie et de son activité littéraire. Disons tout de suite que ces raisons existent, et qu'elles paraissent très convaincantes.

L'*Apologie* de Pascal est dirigée, avons-nous dit, non seulement contre les libertins, mais contre les Jésuites. Pascal y combat les philososophes qui invoquent en faveur du christianisme des preuves fondées sur la raison naturelle. Or, lorsqu'il proteste contre l'emploi de semblables preuves, et notamment de celles qui reposent sur l'universelle finalité, ses reproches s'adressent-ils seulement aux déistes du XVIe et du XVIIe siècle? Nous croyons au contraire qu'ils visent aussi les Jésuites. Maintes fois, en effet, Pascal accuse nettement les Pères de la Société d'imiter les fondateurs des religions et des sectes païennes : « Toutes les religions et les sectes du monde ont eu la raison naturelle pour guide. Les seuls chrétiens ont été astreints à prendre leurs règles hors d'eux-mêmes, et à s'informer

disputamus) ut sit immortalis animus; quae tua sors erit discedentis e vitâ? nonne ejus hominis cui ad voluptates et delicias et honores ac dignitates, centum et viginti ad summum annorum cursus concessus fuerit, aeternitas vero beata perierit? Hujus vero vitae spatium quodcunque potest esse longissimum ac felicissimum, dum *in alterâ librae lance* contra aeternitatem beatam ac florentem ponis, nonne tibi videtur, si nôsti *rerum pondera*, *lanx ea* non secus tollenda in altum, ac si pactis pro splendidissimo regno auri momentis *denariam ponderares*.... O me miserum et infelicem! Quanto conditio mea est justi ac probi hominis, hoc est collusoris mei conditione deterior!... » Cf. Pascal, *Pensées*, éd. cit., fr. 233, p. 439 : « *Pesons* le gain et la perte, en prenant croix que Dieu est, etc... »; p. 437 : « ... Examinons donc ce point, et disons : Dieu est ou il n'est pas. Mais de quel côté pencherons-nous? La raison n'y peut rien déterminer; il y a un chaos infini qui nous sépare. *Il se joue un jeu*, à l'extrémité de cette distance infinie, *où il arrivera croix ou pile*. Que gagerez-vous? etc.... »

de celles que Jésus-Christ a laissées aux anciens pour être transmises aux fidèles. Cette contrainte lasse ces bons Pères. Ils veulent avoir, comme les autres peuples, la liberté de suivre leurs imaginations. C'est en vain que nous leur crions, comme les prophètes disaient autrefois aux Juifs : « Allez au milieu de l'Église; informez-vous des lois que les anciens lui ont laissées, et suivez ces sentiers ». Ils ont répondu comme les Juifs : « Nous n'y marcherons pas : mais nous suivrons les pensées de notre cœur »; et ils nous ont dit : « Nous serons comme les autres peuples[1] ».

Si tels étaient les sentiments et les préoccupations de Pascal, comment supposer qu'au moment où il venait d'entreprendre la rédaction de l'*Apologie*, et s'efforçait de se renseigner sur les travaux de ses prédécesseurs : de Pierre Charron, de Grotius, de Silhon, de Mersenne, de Campanella peut-être et de Raymond Sebond, il n'ait pas consulté, en même temps que les livres du Père Garasse, ceux du Père Antoine Sirmond, ne serait-ce que pour se donner une idée exacte des méthodes d'apologétique qu'il lui importait non seulement de ne pas suivre, mais bien de réfuter et de combattre? La *Démonstration de l'Immortalité de l'Âme* avait eu, deux ans après l'édition latine, une édition française; peut-être même en avait-il été publié une seconde édition latine, puisque Gabriel Naudé, dans l'appendice de son *Panégyrique de Campanella*, cite, extraite de l'ouvrage du Père Antoine Sirmond, une phrase latine qui contient un blâme à l'adresse du philosophe italien, et que nous n'avons pas retrouvée dans l'édition de 1635[2]. — Trois éditions! C'était un succès pour un ouvrage de ce genre! En outre, l'auteur du livre était un personnage en vue, moins à cause de son talent, assez médiocre en somme, que grâce à la protection de Richelieu. Sa *Deffense de la Vertu* avait été, disait-on, inspirée par le cardinal, ennemi de Saint-Cyran et des jansénistes, au même titre que l'ouvrage d'apologie politique de son frère : Jean Sirmond, intitulé : *Le Catholique d'État, ou Discours politique des alliances du roi*[3], et que le discours de La Mothe le Vayer *sur la Vertu des Païens*. Contre les idées

1. *Pensées*, éd. cit., fr. 903, p. 740-741.

2. Voir l'ouvrage de Gabriel Naudé : *Panegyricus dictus Urbano VIII, Pont. Max. ob beneficia ab ipso in M. Thom. Campanellam collata*, Auth. Gabr. Naudaeo Parisino, Parisiis, Apud Sebastianum et Gabrielem Cramoisy, MDCXLIV; au début de l'appendice.

3. Ouvrage in-8°, publié à Paris en 1625-1626 : l'auteur avait pris le pseudonyme de Ferrier.

exposées dans le premier et le troisième de ces livres, Arnauld avait pris tout de suite position dans ses deux écrits : « *De la nécessité en la foi de Jésus-Christ pour être sauvé* », et « *Extrait de quelques erreurs et impiétés contenues dans un livre intitulé : la Défense de la Vertu* », dont le second seul fut publié en 1641. Il s'en était suivi une très acerbe polémique, l'auteur incriminé, le Père Sirmond, ayant répondu aux attaques d'Arnauld par un pamphlet : « *Réponse à un libelle diffamatoire publié contre l'auteur de la Défense de la Vertu* », et plusieurs religieux de la Société ayant cru devoir entrer en lice également pour défendre leur confrère, blâmé encore et combattu par Camus, évêque de Belley. Enfin le fougueux janséniste était revenu à la charge dans sa *Théologie morale des Jésuites*, ouvrage de portée plus générale, paru en 1643[1], et où l'auteur des *Provinciales* allait puiser en 1656 sa connaissance de la casuistique de la Compagnie.

Mais ce n'est pas seulement Arnauld qui a engagé une lutte contre les doctrines du Père Sirmond, c'est Pascal lui-même. Une grande partie de la *Dixième Provinciale* est consacrée à exposer et à réfuter, en citant des textes empruntés à la *Défense de la Vertu*, la théorie de l'amour de Dieu soutenue dans cet ouvrage[2]. Ainsi, quand il écrit les *Pensées*, Pascal connaît fort bien cette théorie, et les conceptions religieuses connexes. Il est même permis de croire qu'à cette date il les connaît non seulement par le libelle d'Arnauld : « *Extrait de quelques erreurs et impiétés* », mais par la lecture même de la *Défense de la Vertu*, de la *Théologie morale des Jésuites*, et par celle aussi de la *Dissertation théologique sur le commandement d'aimer Dieu*. Dans ce dernier ouvrage, en effet[3], Arnauld, pour seconder les efforts de l'auteur des *Provinciales*, avait repris en 1657

1. Arnauld, *Œuvres*, t. XXIX, édition de 1779, Théologie morale des Jésuites, voir la page 77.

2. *Dixième Provinciale*, *Pascal*, *Œuvres*, éd. Brunschvicg, t. V, voir p. 226-227, 270-271 et les notes de M. Brunschvicg et des éditeurs, p. 221 et 225, 271, 272. De tous les textes de la *Défense de la Vertu* cités par Pascal, le plus important à notre point de vue est le suivant, extrait de la p. 18 (*Dixième Provinciale*, édition citée, p. 226) : « Il est donc dit que nous aimerons Dieu, mais effectivement, *opere et veritate*, *faisant sa volonté comme si nous l'aimions affectivement*, comme si son amour sacré bruslait nos cœurs, comme si le motif de la charité nous y portait. S'il le fait réellement, encore mieux. S'il ne le fait, nous ne laissons pas pourtant d'obéir en rigueur au commandement d'amour, en ayant les œuvres. »

3. *Dissertation théologique sur le commandement d'aimer Dieu*; voir p. 16-17, 21-23, 27-29 et 67 de l'édition de 1779, t. XXIX des *Œuvres* d'Arnauld.

la lutte engagée dès 1641, et dont l'âpreté venait d'être accrue par la publication des *Petites Lettres* et par celle de l'*Apologie des Casuistes*, livre paru sans nom d'auteur (1657) le dans lequel le Père Pirot défendait, entre autres conceptions religieuses des Jésuites, justement celles du Père Sirmond. — Pascal ne pouvait donc oublier ce Père, ni ses doctrines. On peut même affirmer qu'en fait il ne l'oubliait pas, puisqu'il consacrait une de ses pensées à protester contre ces « Chrétiens grossiers » qui « croient que le Messie les a dispensés d'aimer Dieu ». Et c'est de la théorie des Jésuites sur l'efficacité tout extérieure et toute mécanique des exercices de piété, des sacrements et des pratiques du culte, qu'il se souvenait, lorsque, comparant ces religieux aux « Juifs charnels », il écrivait : « Le Messie, selon les Juifs charnels, doit être un grand prince temporel. Jésus-Christ, selon les Chrétiens charnels, est venu nous dispenser d'aimer Dieu [1], et nous donner des sacrements qui opèrent tout en nous [2]. » Pour connaître toute la doctrine du pari, ou liée au pari il n'avait donc plus qu'à lire la *Démonstration de l'Immortalité de l'Âme* du Père Sirmond, et tout ce que nous avons dit plus haut sur le but de son *Apologie* et sur le caractère ainsi que sur le succès de ce livre semble établir, au moins avec une très grande probabilité, qu'il n'a pas dû y manquer.

A quelle date peut-on placer cette lecture? — Le pari de Pascal est une application, au cas particulier du choix d'une attitude religieuse, des lois du calcul des chances, des risques et des probabilités, que Pascal dès 1654, avait été amené à étudier, dans toute leur généralité, par les questions que lui avait posées son ami Méré sur la manière équitable de répartir entre les joueurs, en cas d'abandon de la partie, les sommes misées dans un jeu de hasard. Si Pascal donc a emprunté au Père Sirmond l'idée d'employer à l'œuvre de conversion des libertins un raisonnement fondé sur ce qu'il appelait lui-même « la règle des partis », les conceptions impliquées dans l'argument du pari ont dû se former dans son esprit à une date de sa vie où sa curiosité se trouvait attirée à la fois sur les ouvrages du Père et sur la théorie mathématique des probabilités. Quelle est cette date?

Le miracle de la Sainte-Épine, qui décida Pascal à entreprendre le plan d'une *Apologie*, a lieu le 24 mars 1656. La *Dixième Provin-*

1. *Pensées*, éd. cit., fr. 609, p. 601.
2. *O. c.*, fr. 607, p. 600.

ciale, dans laquelle il attaquait les doctrines de Sirmond, paraît le 2 août de la même année, tandis que la neuvième était du 3 juillet. Les livres du Père Jésuite présentent alors pour lui, on ne saurait le nier, un très grand intérêt d'actualité. Il doit donc être tenté, d'abord de lire lui-même ceux dont Arnauld venait de lui fournir de très caractéristiques citations à insérer dans son pamphlet, ensuite de prendre connaissance de la *Démonstration de l'Immortalité de l'Âme*, afin de se renseigner sur l'apologétique des Jésuites, à laquelle déjà il se préparait à opposer une apologétique janséniste. — Quant au calcul des chances, très probablement il continuait à s'en occuper pendant cette année 1656, puisque le 28 septembre, Carcavi, correspondant d'Huygens à Paris, transmettait par lettre à ce savant quelques indications orales fournies par Pascal sur des problèmes relatifs aux probabilités, et qui, — M. Brunschvicg l'a remarqué, — ne figurent point parmi les questions par lui résolues dans ses traités de 1654[1]. En tout cas, en 1657, — date à laquelle les doctrines du Père Sirmond ont conservé leur actualité, encore accrue par la publication de l'*Apologie des Casuistes* et de la *Dissertation théologique* d'Arnauld, l'intérêt pris par Pascal à la théorie des chances n'a nullement faibli. « Quoy qu'il soit très difficile d'aborder M. Paschal et qu'il soit tout à fait retiré pour se donner entièrement à la dévotion, il n'a pas perdu de vue les mathématiques. Lorsque M. de Carcavy le peut rencontrer et qu'il lui propose quelque question, il ne lui en refuse pas la solution, et principalement dans le sujet des jeux de Hazards qu'il a le premier mis sur le tapis[2]. »

Tels sont les termes d'une lettre écrite à Huygens par Claude Mylon le 2 mars 1657. Une lettre d'Arnauld, écrite à Pascal huit jours plus tard, conduit à la même conclusion, et semble indiquer en outre que Pascal avait déjà songé à appliquer le calcul des probabilités à d'autres usages pratiques que les jeux de hasard. Voici, emprunté à M. Strowski, avec le commentaire dont il l'accompagne, le passage important de cette lettre : « Il s'agissait du parlement de Grenoble, qui avait prononcé un arrêt le 9 février 1657 contre les *Provinciales*. Arnauld voulait que Louis de Montalte intervînt, Pascal refusa de prendre à partie le puissant corps du Parlement.

1. Pascal, *Œuvres, Provinciales*, éd. Brunschvicg, t. V, p. 415-417 et 419-421.
2. *O. c.*, t. V, p. 417, lettre de Claude Mylon à Huygens du 2 mars 1657; — *Huygens, Œuvres*, t. II, p. 8.

Et Arnauld d'écrire le 10 mars 1657 : — Je vous prie de dire au Provincial qu'en cette rencontre il ne me paraît point avoir bien rencontré dans la *géométrie des parties* (sic). Car le prétendu pouvoir de Messieurs d'Aix de prendre dans les formes est si éloigné de pouvoir être mis à exécution, et le bien que ferait une lettre qu'on leur adresserait est si certain, que sans doute *le parti en est pris*. Et si j'étais avec lui, je ne doute point que je ne l'en fisse convenir. Les Jésuites ont bien plus de pouvoir de lui nuire, et cependant, etc. Et donc, etc. — Les etc. sont d'Arnauld. A quoi fait-il allusion par *la géométrie des parties?* Aux travaux de mathématiques de Pascal? ou à l'application de ces travaux aux matières de religion? Dans ce cas, *le pari* serait antérieur à l'*Apologie*. Il en serait comme un premier essai. Et cela ne me paraît pas absolument invraisemblable[1]. » Telle est aussi notre opinion : c'est en 1656 ou en 1657, plus probablement en 1657, que nous proposerions de placer la date de rédaction du fragment du pari.

Comment répondre maintenant à l'objection tirée de l'absence de l'argument dans le plan de l'*Apologie* que Pascal communiquait oralement à ses amis jansénistes entre 1657 et 1659, et que nous connaissons par les deux comptes rendus d'Étienne Périer et de Filleau de la Chaise? Parmi les idées essentielles de l'*Apologie*, le pari n'est peut-être pas la seule à laquelle manque une allusion dans ces deux exposés. On n'y trouve pas non plus la théorie de ce mode original de connaissance que Pascal appelait « le cœur », ni la distinction des trois « moyens de croire » : « la raison, la coutume, l'inspiration ». Étienne Périer, qui veut préciser le caractère anti-intellectualiste de la nouvelle apologétique, n'en parle que très brièvement, si toutefois c'est véritablement en parler que d'indiquer que le but essentiel de l'auteur est non pas de « convaincre et persuader l'esprit », mais de « toucher et disposer le cœur », afin de lever « les plus grands obstacles et les principaux empêchements que nous ayons à la foi » : les passions, les « attachements vicieux[2] ». Or le pari n'est manifestement efficace qu'à condition de conduire le libertin à ces pratiques religieuses et à cet *abêtissement* volontaire qui marquent le début de sa conversion et préparent son cœur à la réception de la foi. Pourquoi Pascal n'a-t-il pas révélé à ses amis la confiance qu'il plaçait dans les effets de cette

1. Fortunat Strowski, *Pascal et son temps*, t. III, p. 275, note 1.
2. *Pensées*, éd. cit., Préface de Port-Royal, p. 313.

discipline mécanique? Ne craignait-il pas de les scandaliser à l'excès par la hardiesse paradoxale de sa pensée? Ou bien attendait-il que le développement de sa doctrine sur les moyens de croire lui permît de la distinguer plus nettement des opinions semblables des Jésuites sur l'importance et l'efficacité des gestes de la foi? La suppression du mot « abêtir », rayé du fragment du pari dans l'édition de Port-Royal, semble justifier la première hypothèse. Mais elle n'est pas en contradiction avec la seconde, et toutes deux peuvent être vraies en même temps. Il est très curieux de constater que dans l'explication dont il fait précéder l'argument du pari (chapitre VII de son édition des *Pensées*), Port-Royal a passé complètement sous silence la discipline de dévotion recommandée par Pascal aux libertins, non seulement pour se guérir de leurs passions, mais pour acquérir la foi, et qu'il s'est contenté de noter que selon l'auteur du livre, les incrédules, après avoir parié pour la religion, devaient, « en attendant qu'ils aient trouvé la lumière nécessaire pour se convaincre de la vérité », « faire tout ce qui les y peut disposer, et se dégager de tous les empêchements qui les détournent de cette foi, qui sont principalement les passions et les vains amusements[1] ».

VII

Quoi qu'il en soit de ces conjectures, il est acquis, semble-t-il, qu'en introduisant dans son *Apologie* l'argument du pari, et surtout le conseil adressé aux libertins d'agir comme s'ils croyaient, — — conseil sans lequel la conclusion de l'argument n'aurait plus aucune signification ni aucune portée pratique, — Pascal ne faisait qu'emprunter aux Jésuites, ses ennemis, une de leurs méthodes de conversion. Encore que sa doctrine attribue ailleurs à la coutume, dans la formation de la croyance religieuse, un rôle *postérieur* à celui de la raison, et qui consiste à « confirmer » l'esprit dans les preuves intellectuelles de la vérité chrétienne[2], il soutient néan-

1. Voir *Pensées*, éd. cit., p. 434, note 3.

2. *Pensées*, éd. cit., fr. 245, p. 447 : « Il y a trois moyens de croire : la raison, la coutume, l'inspiration. La religion chrétienne, qui seule à la raison, n'admet pas pour ses vrais enfants ceux qui croient sans inspiration ; ce n'est pas qu'elle exclue la raison et la coutume, au contraire ; mais il faut *ouvrir son esprit aux preuves, s'y confirmer par la coutume*, mais s'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet : Ne

moins dans le fragment du pari une théorie toute contraire : les démarches qu'il y conseille aux incrédules impliquent en effet une affirmation préalable de l'impuissance de la raison, à justifier même les enseignements de la religion naturelle, et par suite elles sont *antérieures* à toute réflexion sur les preuves du christianisme : leur but est d' « ôter les obstacles » créés par les passions, de « préparer la machine [1] » à se soumettre passivement et sans rien y comprendre, et sans en rien approuver, aux exigences de la croyance. C'est ainsi que nombre de personnes, suivant Pascal, se sont guéries de leurs passions et de l'infidélité, et sont parvenues à la foi : « Vous voulez aller à la foi, et vous n'en savez pas le chemin; vous voulez vous guérir de l'infidélité, et vous en demandez le remède : apprenez de ceux qui ont été liés comme vous, et qui parient maintenant tout leur bien; ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre, et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé : c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela voue fera croire et vous abêtira [2]. » On voit combien Renouvier avait raison, lorsque, sans connaître l'origine jésuite de l'argumentation du pari, il écrivait, dans sa pénétrante étude du « vertige mental », que le « janséniste Pascal, avec tout le subtil et sublime appareil de sa mathématique du salut et la foi, arrive tout uniment à la conclusion que la simple pratique avait enseignée aux Jésuites et dont ils font journellement usage, et qu'on doit même supposer avoir été connue dès la haute antiquité des institutions monacales [3] ».

D'où vient donc une si singulière et si paradoxale rencontre entre deux apologétiques fondées sur des principes radicalement opposés? Les Jésuites croient à la raison; Pascal la bafoue et lui demande de se désavouer elle-même. Ils croient à la volonté; Pascal la place, chez les libertins et chez les mauvais chrétiens, sous

evacuetur crux Christi. » Fr. 252, p. 450 : « ... Enfin il faut *avoir recours à elle* (à la coutume) *quand une fois l'esprit a vu où est la vérité*, afin de nous abreuver et de nous teindre de cette créance, qui nous échappe à toute heure; car d'en avoir toujours les preuves présentes, c'est trop d'affaire. »

1. *Pensées*, éd. cit., fr. 246, p. 448 : Ordre. — Après la lettre « qu'on doit chercher Dieu », faire la lettre « d'ôter les obstacles », qui est le discours de la « machine », de « préparer la machine », de « chercher par raison ».

2. *O. c.*, fr. 233, p. 441.

3. Ch. Renouvier, *Essais de critique générale*, 2e Essai, *Traité de Psychologie rationnelle*, t. I, 1re partie, XII, p. 299, édit. Armand Colin, Paris, 1912.

l'empire des « délectations » de la chair ; chez les chrétiens élus de Dieu, sous l'empire de la délectation de la grâce. Les Jésuites prétendent être en possession de preuves rationnelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, et ils font usage aussi des preuves historiques de l'authenticité de la révélation et de l'origine surnaturelle du christianisme. Pascal nie la possibilité des premières preuves; — quant aux secondes, sur lesquelles il s'efforce de fonder son apologie, voici comment il en apprécie l'efficacité, au risque d'accroître encore, au détriment de la raison, si l'inspiration divine manquait, le rôle de la machine et de toute cette discipline de préparation à la foi qui consiste dans l'observation des préceptes, l'assistance aux cérémonies, l'abêtissement : dans ces preuves, dit-il, « il y a de l'évidence et de l'obscurité, pour éclairer les uns et obscurcir les autres.... Il y a assez d'évidence pour condamner, et non assez pour convaincre; afin qu'il paraisse qu'en ceux qui la suivent, c'est la grâce, et non la raison, qui fait suivre; et qu'en ceux qui la fuient, c'est la concupiscence, et non la raison, qui fait fuir[1].... Il y a assez de clarté pour éclairer les élus et assez d'obscurité pour les humilier. Il y a assez d'obscurité pour aveugler les réprouvés et assez de clarté pour les condamner et les rendre inexcusables[2]. »

Il est vrai d'autre part qu'entre la coutume et la raison, Pascal place aussi le rôle du cœur, c'est-à-dire ici, d'abord cette aspiration vers un bien infini qui a cherché en vain à se satisfaire dans les jouissances temporelles, ou à s'oublier elle-même dans le « divertissement », ensuite, causé dans l'homme par le tragique contraste entre l'irrémédiable faiblesse de son pouvoir et l'incontestable grandeur de sa pensée, cet amer désespoir qui ne peut cesser, pour faire place à des lumières et à des consolations ineffables, que par la connaissance intuitive de Dieu, ou mieux du Médiateur, du mystère de la chute et du dogme de la Rédemption. Mais le cœur lui-même, — si l'on reste dans l'ordre de la nature, — n'est pas un des trois « moyens de croire ». Il doit se confondre avec « l'inspiration », c'est-à-dire avec un don gratuit de Dieu. Le cœur ne se donne pas la foi ; il la reçoit, lorsque, chez les élus de Dieu, il est touché par la grâce. Il reste endurci, et rebelle même aux preuves psychologiques et historiques de la vérité chrétienne, — toujours ambiguës,

1. *Pensées*, éd. cit., fr. 564, p. 585.
2. *O. c.*, fr. 578, p. 590.

— si ce Dieu, dont la justice est « énorme comme sa miséricorde[1] », ne l'a pas choisi pour lui communiquer la mystérieuse lumière qui doit l'éclairer et la flamme qui doit l'embraser. « J'ai les mains liées et la bouche muette.... Je suis fait de telle sorte que je ne puis croire. Que voulez-vous donc que je fasse[2]? »

A cette question Pascal répond : ployer la machine. Il répond, suivant l'expression de Renouvier, par « une provocation au vertige moral[3] ». Mais comme cette étrange suggestion risquerait de rencontrer quelque résistance de la part de la raison et du cœur de l'incrédule, pour la prévenir, il doit faire jouer auparavant dans son âme le mobile de l'intérêt, et s'adresser à cette raison même, bien que naturelle, pour lui démontrer les avantages de l'attitude conseillée : « Parlons maintenant selon les lumières naturelles[4] », dit Pascal au début de l'argumentation du pari.

C'est ainsi que la contradiction initiale, qui aurait dû éclater tout de suite entre le fatalisme théologique impliqué dans le jansénisme et le dessein d'une apologétique, même fondée sur les intuitions du cœur, finit par se révéler dans le choix paradoxal d'une méthode de conversion qui recommande avant tout l'adoption d'une discipline de la coutume et de l'automatisme, la soumission passive à des préceptes, le conformisme extérieur. Renouvier l'avait bien compris : la thèse de Pascal « consiste à engager le sujet intellectuel, le penseur inquiet et découragé qui veut se reposer dans une croyance, et ne sait s'en faire une par lui-même et dans sa raison, à employer toutes *les ressources de volonté qui lui restent* à se créer des habitudes systématiques, *avant de les connaître bonnes*, et à se placer ainsi dans une situation d'esprit telle que ses déterminations imaginatives et passionnelles deviennent à la fin fatales en un sens prévu[5] ». Or ces ressources de la volonté et aussi de la raison étaient réduites à rien dans le système janséniste, et néanmoins force était bien d'y recourir si l'on voulait convertir les athées et les « infidèles » par l'usage d'autres moyens que la prière. C'est donc pour se résoudre à cette attitude avec le minimum d'inconséquence que Pascal, apologiste janséniste, ne demandait à la volonté du libertin qu'une action extérieure s'exerçant sur l'organisme, sur la

1. *Pensées*, éd. cit., fr. 233, p. 435.
2. *O. c.*, fr. 233, p. 440.
3. Ch. Renouvier, *o. c.*, *l. c.*, p. 301.
4. *Pensées*, éd. cit., fr. 233, p. 436.
5. Ch. Renouvier, *o. c.*, p. 301.

« machine », c'est-à-dire dans le domaine des forces purement naturelles, et non pas une transformation profonde de la croyance et du sentiment, réservée à l'action divine. Qu'est devenue ici la thèse des Jésuites? Il importe de bien le voir.

Les Pères de la Société tentaient de sauvegarder à la fois le dogme de la bonté et de la justice de Dieu, tel que l'intelligence humaine le conçoit, et celui de la liberté du vouloir, en accordant le salut éternel même aux fidèles qui, sans aimer Dieu, agiraient comme s'ils l'aimaient. En même temps, persuadés que la raison naturelle exercerait une influence persuasive sur l'âme des libertins qui sans croire, se conduiraient comme s'ils croyaient, se détachant ainsi de leurs passions, ils plaçaient une grande partie de leurs espoirs et de leur confiance dans l'effet d'une soumission, même extérieure et inspirée par l'intérêt, aux préceptes et aux pratiques imposées par l'Église. Dieu, disaient-ils en substance, d'une manière plus ou moins explicite et plus ou moins franche, ne saurait damner les hommes qui sans croire et sans aimer, auront néanmoins agi comme s'ils croyaient et s'ils aimaient. — Or, ce qui était chez eux le minimum d'effort personnel exigé pour le salut, est devenu chez l'auteur des *Pensées*, la limite maxima, et la plus reculée, du pouvoir de la raison et de la volonté. Pascal, entreprenant une apologie, c'est-à-dire une tâche de démonstration et de persuasion, était rigoureusement obligé de faire à ces facultés naturelles de l'homme les concessions sans lesquelles son entreprise serait restée vaine, stérile, et sans portée. Au moins s'appliquait-il à en limiter le plus possible l'étendue, sans réussir du reste à éviter la contradiction impliquée dans son dessein. En faisant de l'argument du pari et de la discipline morale et religieuse à laquelle, dans sa pensée, il devait conduire, les premières démarches positives accomplies par l'incrédule sur le chemin de la foi, il démentait lui-même en effet son jansénisme[1], auquel peut-être il était en train de

1. Leibniz juge le pari comme s'il avait dans la doctrine de Pascal la même signification que dans le système moliniste des Jésuites. A cet égard, les dernières lignes d'un texte extrait par M. Hatzfeld des « Remarques sur un petit livre traduit de l'anglais : *Lettre sur l'enthousiasme* », nous semblent particulièrement intéressantes et caractéristiques : « M. Arnauld, dans son *Art de penser* et M. Pascal dans ses *Pensées*, soutiennent que le plus sûr est de vivre conformément aux lois de la piété et de la vertu, parce qu'il n'y aura point de danger de le faire et qu'il y en aura beaucoup de ne le pas faire. Ce raisonnement est bon. *Il ne donne pas à proprement parler une croyance, mais il oblige d'agir suivant les préceptes de la croyance. Car on n'a pas la croyance quand on veut; ce n'est pas le manque de croyance qui mérite d'être puni; mais la malice et*

renoncer[1]. Fait beaucoup plus grave ! Comme dans son système l'adhésion du cœur aux vérités surnaturelles était subordonnée à la possession, toujours incertaine, d'un secours venu d'en haut, la faiblesse du pouvoir reconnu (au moins implicitement) à la volonté libre, n'y laissait pas à l'incrédule, en cas de privation de la grâce, ou avant sa réception, d'autre ressource que l'accomplissement de formalités, l'exercice d'une discipline morale, et l'acquisition d'habitudes dont l'ensemble ne représentait, au regard de la raison naturelle et de la vérité religieuse, aucun idéal de vie qui fût supérieur à celui dont il reprochait aux Jésuites de se contenter pour leurs ouailles et pour leurs disciples. Assurément, cet idéal de vie n'était pas le sien, et le pari n'était qu'un commencement et une première démarche, insuffisante à elle seule à constituer toute l'apologétique. Néanmoins Pascal, et avec lui tous les jansénistes, avait le grand tort de ne pas voir qu'il était dans la nécessité de choisir : ou abandonner toute tentative de persuasion et de conversion, et maintenir dans son inaccessible perfection, en espérant le secours de la grâce, l'idéal ascétique de la foi et de la charité chrétienne, ou persister à employer les méthodes de la raison et les ressources de la volonté et de la nature à ramener les incrédules à la religion, et se résigner alors à leur recommander uniquement, dans l'attente de l'inspiration divine, la seule attitude qu'on pouvait à la rigueur considérer encore comme possible : à savoir cette soumission extérieure et ce conformisme intéressé qui est la conséquence logique de l'argument du pari. Pour avoir écarté cette alternative, l'apologétique de Pascal a gagné la beauté que lui communiquent la flamme de la charité, l'ardeur du prosélytisme, les accents passionnés d'un tendre et pressant appel aux mystérieuses puissances et aux fécondes intuitions du cœur. Elle y a perdu en rigueur logique, et elle offre des parties, de pur raisonnement cependant, qui, — c'est le cas

l'obstination.... » (Hatzfeld, *Pascal*, Paris, Félix Alcan, 1901, V, 4, p. 266-267.) Telle est bien en effet la préoccupation des Jésuites, notamment dans leur théorie de l'*amour effectif*. Le rapprochement entre leur doctrine et le pari de Pascal est donc loin d'être artificiel et forcé.

1. C'est l'opinion de M. Strowski (*Pascal et son temps*, t. III, p. 215-216) : « S'il (Pascal) travaille à écrire une œuvre qui servira à convertir, c'est qu'il croit de telles œuvres utiles; il croit que le cœur et l'esprit, — le cœur et l'esprit sur lesquels on agit par des paroles et des livres, — ont une part dans la conversion, et que tout ne se passe pas au plus profond de l'âme, sous l'emportement de la délectation et par l'irrésistible effet de la grâce efficace. Pascal, dût M. de Barcos s'en indigner et traiter Pascal comme Nicole, Pascal, eh bien, il est en train de devenir orthodoxe ! »

pour l'argument du pari, — choquent à la fois la raison et le sentiment.

VIII

Quel est donc en définitive le résultat philosophique de la double offensive menée simultanément au XVIIe siècle, par les jansénistes et par les jésuites, suivant les principes de deux tactiques opposées, contre les partisans de la religion naturelle?

Ceux-ci, semblent-ils, auraient dû avoir beau jeu contre leurs adversaires, sur le terrain de la dispute philosophique, sinon sur celui de la lutte politique et religieuse. En s'inspirant de certaines vues de Campanella, élargies et généralisées[1], ils auraient pu montrer en même temps aux jansénistes et aux jésuites que si les cérémonies, les sacrements, les pratiques du culte, ne remplacent ni la foi ni l'amour de Dieu, ils ont au moins une signification sociale, une fécondité psychologique, une portée morale inappréciables; que d'autre part la raison naturelle et le sentiment religieux lui-même protestent avec une égale vigueur contre la soumission extérieure, passive, et intéressée, à des préceptes imposés du dehors, et contre l'idée de subordonner leur efficacité à une disposition interne arbitrairement conférée par Dieu, et revendiquent au contraire pour le fidèle le droit d'en interpréter librement, d'en rajeunir même le sens symbolique et pratique ou le contenu intellectuel et affectif, conformément aux données de la science la plus approfondie et de la morale la plus élevée atteintes par l'esprit humain dans ses progrès.

Tel était peut-être, en effet, le seul moyen efficace à employer pour maintenir contre la libre pensée, autrement que par de ruineuses et parfois immorales concessions, ou par une intransigeance qui retranchait le christianisme hors de la civilisation du temps, la

1. Campanella, dans l'*Atheismus triumphatus* (édition parisienne, 1636, cap. x, p. 126), écrit en parlant des sacrements : « Profecto qui in Sapientia quam veteres vocant Magiam naturalem periti sunt, recte norunt quam ista conferant symbola, saltem ad excitandam fidem et opinionem hominum et animandos ad novitatem cogitationum et operationum ». Sur les cérémonies et les pratiques du culte, il écrit encore (*Universalis philosophiae libri XVIII*, Parisiis, 1638, pars III, p, 207, lib. XVI, cap, v, art. I) : « At quoniam homo est animal sociale, et non sibi soli vivit, oportet habere, religionem communem cum caeteris, quibuscum vivunt.... In hâc autem Religione communi requiritur sacerdos, sacrificium, oratio, etc.... Si homo animal sociale non esset, sufficeret ad perfectionem Religionis contemplatio Dei, et amor sui ipsius consecratio. »

vertu, le prestige, et la force bienfaisante de l'idée religieuse, sans se résigner pourtant à la religion purement intérieure et individuelle du déiste. Ce moyen, où plutôt cette méthode, nous ne l'avons vue appliquée et mise en œuvre qu'au XIXe siècle, dans les tentatives de modernisme catholique ou protestant. Son usage, pour être légitime, implique, fortement édifiées sur la base d'un idéalisme étranger à tout intellectualisme étroit, une science et une morale rationnelles, ou pour le moins confiant toutes deux à la raison la tâche de diriger et de contrôler l'expérience. Dans de telles doctrines, le pari, fondé sur la considération d'un intérêt idéal, et dégagé de sa solidarité avec le dogmatisme fidéiste comme avec la superstition formaliste, prendrait-il cette fois une signification nouvelle et profonde, de manière par exemple à servir d'introduction à une expérience religieuse en même temps sociale et individuelle, où une foi chercherait à se justifier sans compromettre aucun des droits ni enfreindre aucune des exigences légitimes de la pensée rationnelle? Il est difficile, ou plutôt impossible de se prononcer sur la question sans aborder des problèmes moraux et métaphysiques que cette étude historique n'était pas destinée à résoudre. Il semble toutefois que le pari ait un sens dans l'idéalisme contemporain d'un Lachelier[1]. Il en a un aussi dans le pragmatisme.

LÉON BLANCHET.

1. Sur cette transformation du pari et sa valeur logique, voir J. Lachelier, Notes sur le pari de Pascal, *o. c.*, p. 175-208.

ÉTUDES CRITIQUES

LES
PRINCIPES DE L'ANALYSE MATHÉMATIQUE[1]
PAR PIERRE BOUTROUX

« Si le présent livre, dit l'auteur dans son avant-propos, prétend être un exposé systématique de la science — et qui dit systématique, dit jusqu'à un certain point subjectif — si il remue quelques idées et invite à la réflexion philosophique, son premier objet n'en est pas moins de fournir des renseignements objectifs aux débutants en mathématiques. » Ce seront les conceptions philosophiques développées dans le grand ouvrage de M. Boutroux que nous chercherons plus spécialement à mettre ici en évidence. Ces conceptions, nous le verrons, sont infiniment plus importantes que la modestie de l'auteur ne le laisse prévoir. Ayant dégagé les idées directrices du livre, nous montrerons comment les matériaux — les théories mathématiques — s'ordonnent autour de ces idées.

« En suivant le développement de la science depuis l'antique théorie des nombres jusqu'aux extensions les plus hardies de l'algèbre moderne, nous avons vu à l'œuvre successivement deux méthodes, deux tendances bien différentes. Le savant se borne d'abord à *constater*. Il regarde autour de lui, non point, — pourrions-nous dire dans le langage à demi mystique des philosophes anciens — avec ses yeux, mais avec cette faculté de vision intellectuelle

1. *Les principes de l'analyse mathématique, exposé historique et critique*, par Pierre Boutroux, 2 vol. in-8 de 547 et 512 p., chez Hermann, Paris, 1914-1919.

que possède l'entendement et qui, bien qu'affaiblie chez l'homme par la présence du corps, lui permet néanmoins d'appréhender les vérités mathématiques essentielles.... Avec la diffusion de l'algèbre, cependant, une révolution s'accomplit. De contemplative qu'elle était, la science se fait *constructrice*. Il en résulte une méthode et un point de vue entièrement nouveaux. Composer à partir d'éléments simples, des assemblages de plus en plus complexes et bâtir ainsi de toutes pièces, par sa propre industrie, l'édifice de la science, telle apparaît désormais la tâche du mathématicien. » Ces deux tendances ne s'excluent, cependant, pas l'une l'autre. « La tâche du mathématicien est, en réalité, toujours double et comprend à toute époque les deux mêmes parties : 1° position des principes ou éléments de la démonstration (définitions, axiomes....); 2° démonstration logique ou synthèse des éléments. Seulement, l'idée maîtresse qui dirige les efforts des savants n'est point toujours la même. Pour le contemplatif, c'est le résultat qui compte et qui donne à l'œuvre son unité; les artifices de la démonstration ne sont que les travaux d'art sans lesquels nous ne pourrions pas franchir les accidents de terrain parce que nous ne savons pas voler. Pour le constructeur, c'est, au contraire, l'artifice qui est essentiel et qui atteste notre puissance : les résultats obtenus divergent en tous sens, et, comme on peut les multiplier à l'infini, leur énumération n'offre pas d'intérêt : l'unité que poursuit la science ne peut être qu'une unité de méthode....[1] »

A ces deux tendances fondamentales, celle du géomètre grec, le contemplatif, et celle de l'algébriste de la renaissance, le constructeur, vont correspondre les deux premières parties du livre de M. Boutroux qu'il intitule respectivement : *la constatation des faits* et *la construction*.

Première partie : les faits.

L'auteur nous fait parcourir successivement trois mondes différents : le monde des nombres, le monde des grandeurs, le monde des figures géométriques. « Depuis l'époque reculée où l'humanité a appris à compter, le nombre est devenu une des données fondamentales sur lesquelles travaille notre pensée, donnée si immédiate,

1. II, p. 260.

si claire à l'intelligence, qu'en cherchant à l'analyser nous ne réussissons tout d'abord qu'à l'obscurcir.[1] »

Pythagore et ses disciples avaient déjà compris l'importance de l'arithmétique et ils distinguaient cette science de la *Logistique* ou art du calcul pratique. M. Boutroux rappelle les propriétés des opérations élémentaires relatives aux nombres entiers et aux suites croissantes d'entiers. Il donne quelques indications sur les théorèmes fondamentaux de l'arithmétique, etc. L'auteur aborde ensuite l'étude des grandeurs géométriques. Le type de la grandeur géométrique est la longueur rectiligne, le *segment de droite* compris entre deux points. C'est à ce type le plus simple de tous que les mathématiciens s'efforcent de ramener tous les autres. « Mais voici que surgit une difficulté inattendue : l'existence des longueurs incommensurables est reconnue et le théorème de Pythagore sur le triangle rectangle montre que ces longueurs se rencontrent dans les problèmes géométriques les plus simples.... C'est ici qu'interviennent les fameux arguments de Zénon d'Élée[2]. » Leur véritable signification consiste à affirmer que les grandeurs ne sont pas des nombres au sens pythagoricien. Nous nous trouvons alors à une époque dramatique de l'histoire des mathématiques. Allait-on exclure des mathématiques la grandeur irrationnelle, l'incommensurable, et maintenir la science rigoureusement dans le domaine du fini? Allait-on, au contraire, briser les cadres d'une logique étriquée et rejoindre la réalité géométrique et physique? Nous savons aujourd'hui comment la question fut résolue. L'irrationnelle fut incorporée à la science. M. Boutroux rappelle comment, grâce à la notion de limite, on parvint à formuler une définition rigoureuse des nombres irrationnels. Après avoir donné quelques indications sur les suites convergentes, l'auteur examine brièvement la théorie des nombres relatifs, des logarithmes, des grandeurs trigonométriques.

M. Boutroux étudie ensuite les propriétés des figures géométriques. Un chapitre intéressera plus spécialement le logicien et le philosophe dans cette partie de l'ouvrage, c'est celui qui est relatif[3] à la démonstration chez les géomètres grecs. Les Grecs analysèrent la démonstration géométrique. Ils distinguaient huit parties dans le traitement d'un problème : la *protase* (énoncé), l'*ecthèse* (répéti-

1. I, p. 3.
2. I, p. 123.
3. I, p. 229.

tion de l'énoncé rapporté à une figure), l'*apagoge*, etc. Ces distinctions subtiles révèlent un besoin de rigueur qui apparut pour la première fois en Grèce et qui caractérise la science rationnelle. Peut-être eût-il été intéressant de rapprocher ces recherches logiques des travaux modernes relatifs à l'analyse du raisonnement mathématique. — D'intéressantes réflexions sur la construction géométrique terminent ce chapitre.

Deuxième partie : construction.

Ce que l'auteur entend par « construction », nous le savons déjà; ce sera principalement le calcul algébrique. Il nous rappelle les origines historiques de cette méthode de calcul que les Arabes avaient tirée de sources grecques et indiennes. Un savant de Bagdad, Khwarizmi [1] a laissé un traité d'algèbre fort intéressant, sous le nom de *Al'djaber w'al moqabalah* (mots qui désignent deux opérations élémentaires). Le but de l'algèbre est d'opérer « rapidement, sûrement, mécaniquement, pertinemment ». Elle constitue un ensemble de règles qui, en général, sont celles qui définissent les opérations fondamentales de l'arithmétique.

« Ces remarques nous expliquent l'histoire de l'algèbre. Les savants grecs ne pouvaient être de bons algébristes : ils prétendaient, en effet, saisir par l'intuition, voir d'une vue intellectuelle directe, des êtres mathématiques aussi réels ou plus réels que les objets sensibles.... Les promoteurs de l'algèbre furent, en Grèce, ces logisticiens ou calculateurs que Platon mettait au ban de la science. Au rebours des savants grecs, les Hindous furent avant tout des calculateurs. Esprits pratiques, ils ne se préoccupaient point de rendre leurs théories rigoureuses et belles [2]. » Ils cherchaient seulement à formuler des règles pratiques. « Un recueil de recettes et de formules, voilà donc ce qu'est la science pour les Hindous; c'est pourquoi ils furent de grands algébristes [3]. » Au début de la Renaissance, « lorsque les tendances pratiques s'allièrent aux études théoriques, l'algèbre prit définitivement son essor.... Pour l'algébriste, nous ne saurions trop le répéter, la nature des symboles qu'il manie doit rester indifférente. Plus le mécanisme combinatoire

1. Du IXe siècle.
2. I, p. 276.
3. I, p. 277.

qu'est l'algèbre saura s'abstraire de la réalité, plus il étendra son champ d'application. Une méthode universelle, une clef de toutes les sciences, voilà ce que, depuis le moine espagnol Raimond Lulle, toute une génération de philosophes rêvait de constituer. » L'algèbre n'a-t-elle pas été appelée *ars magna* par Raimond Lulle? Et plus tard, l'algèbre constituera pour Leibniz une *caractéristique universelle*, c'est-à-dire un langage symbolique permettant de réduire tous les raisonnements à des combinaisons de formules.

L'algèbre ne parvint, d'ailleurs, que lentement à la simplicité qui la caractérise de nos jours. « La conception géométrique de l'algèbre fut un intermédiaire nécessaire entre les règles de calcul des Hindous et le symbolisme abstrait de notre époque. » Après avoir ainsi caractérisé la « philosophie de l'algèbre », M. Boutroux expose les éléments de l'algèbre élémentaire classique. Au cours de cet exposé, nous rencontrons une idée qui, en se développant, transformera notre conception même de la Science : l'idée de fonction dont il faut chercher l'origine en dehors de la pure algèbre. Qu'est-ce que définir une fonction? C'est établir une correspondance [1] entre certains nombres variables et un autre nombre variable qui dépend des premiers. La notion de fonction va devenir le support de l'algèbre. « Cependant il ne faudrait pas croire que l'idée de fonction soit apparue dans toute sa netteté à l'esprit des premiers algébristes. Les mathématiciens antérieurs au XVIIe siècle n'envisagèrent que l'une des applications auxquelles donne lieu l'étude des fonctions : la résolution des équations algébriques [2]. » En étudiant les équations algébriques, de nombreuses surprises nous attendent. Une opération impossible : l'extraction d'une racine carrée d'un nombre négatif donnera naissance à la notion « d'imaginaire » dont l'introduction dans la science aura des conséquences immenses. Mais l'étude des équations de degré quelconque va nous apporter d'autres révélations. Comment reconnaître si une équation algébrique de degré supérieur au quatrième est résoluble par radicaux? Galois, s'inspirant des travaux de Lagrange, a résolu ce problème fondamental. M. Boutroux n'a pas voulu développer la théorie de Galois qui n'entre pas dans le cadre d'un ouvrage élémentaire. Il donne, cependant, une indication relative à cette théorie (il indique l'usage que fait Galois de la notion d'adjonction) et l'on peut

1. I, p. 307.
2. I, p. 312.

regretter, au point de vue de l'enchaînement des idées, que la disposition de ses chapitres l'ait obligé à rejeter beaucoup plus loin, au deuxième volume, la définition de la notion de groupe qui, dans l'œuvre de Galois, est indissolublement liée à la théorie de la résolubilité des équations (proposition 1re du mémoire de Galois).

« La théorie des équations n'est qu'une application particulière d'une théorie plus étendue qui a pour objet l'étude générale des fonctions..... Cependant, l'état d'esprit du mathématicien qui entreprend d'étudier les fonctions pour elles-mêmes, est quelque chose de nouveau en algèbre : il ne s'agit plus de combiner des formules, mais d'analyser *a priori*, afin d'en déterminer la signification et les lois, les divers modes de correspondance qui peuvent être établis entre des quantités variant simultanément. Nous reviendrons plus loin sur cette étude analytique de la notion de fonction....[1] » Signalons seulement que c'est à l'occasion des problèmes posés par la géométrie et la mécanique, que l'idée de fonction fit son apparition au XVIIe siècle, dans les écrits de Descartes, de Leibniz, de Newton. « Pour le moment nous ne nous occuperons que de la technique des calculs relatifs aux fonctions. » L'auteur rappelle les définitions classiques de la continuité des fonctions, de la dérivée ; il donne les règles du calcul des dérivées, aborde l'étude des transcendantes classiques, et résume les règles élémentaires de la théorie de l'intégration et des équations différentielles.

Dans le chapitre intitulé l'*Algèbre géométrique*, M. Boutroux revient sur ses pas : pour répondre à un besoin de notre esprit, nous interprétons l'algèbre par le calcul des grandeurs. Les Grecs nous avaient précédés dans cette voie, mais leurs méthodes étaient embarrassées par la représentation des produits par des aires ou des volumes; il fallait les simplifier; cette réforme fut l'œuvre de Descartes. L'algèbre géométrique de Descartes repose sur la représentation des fonctions au moyen d'un système de coordonnées. En faisant correspondre une ligne à toute fonction, « Descartes clarifia ce concept mystérieux de la fonction qui était le support invisible de toutes les combinaisons algébriques[2]. » Il a amorcé du même coup l'étude graphique des fonctions. Développant la pensée de Descartes, Barrow indiqua un procédé géométrique « permettant

1. I, p. 383.
2. I, p. 506.

de construire effectivement les courbes intégrales des équations non encore intégrées, ou du moins des lignes se rapprochant beaucoup (arbitrairement) de ces courbes intégrales [1] ».

Cette méthode suggère une pensée : « Ne pourrait-on pas se fonder sur la construction précédente, non seulement pour représenter les intégrales de l'équation, mais pour en démontrer l'existence?.... Ce mode de démonstration a été effectivement utilisé.... Mais le raisonnement que nous avons esquissé soulève deux questions préalables auxquelles il n'était pas alors possible de répondre : sous quelles conditions une ligne tracée sur du papier est-elle une courbe géométrique, et sous quelles conditions une courbe représente-t-elle une fonction [2]? »

Le chapitre IV est intitulé : la *géométrie algébrique.* « C'est du point de vue de l'algèbre que nous avons examiné jusqu'ici les rapports du calcul et de la géométrie. Dans le présent chapitre, au contraire, nous envisagerons les figures directement et les étudierons pour elles-mêmes [3].... » L'auteur rappelle les théorèmes fondamentaux de la géométrie analytique et du calcul des vecteurs. Le chapitre se termine par une vue d'ensemble sur la géométrie synthétique créée par Monge et par Poncelet, qui s'est proposé de remédier au défaut de généralité et d'extension de la géométrie ordinaire. La nouvelle méthode est fondée principalement sur deux principes : le principe de continuité et le principe de projection. « Si, écrit Poncelet, en conservant ces données (certaines relations et propriétés) on vient à faire varier la figure primitive par degrés insensibles, ou qu'on imprime à certaines parties de cette figure un mouvement continu, d'ailleurs quelconque, n'est-il pas évident que les propriétés et relations trouvées pour le premier système, demeureront applicables aux états successifs de ce système pourvu qu'on ait égard aux modifications qui auront pu survenir [4]? » Telle est la loi de *continuité.* Poncelet définit ensuite le principe de *projection.* Les propriétés qui subsisteront dans les deux figures qui se correspondent par projection auront une importance spéciale : ce seront des propriétés projectives. La méthode des projections se développa rapidement et se fondit [5] « dans une théorie plus vaste qui a pour

1. I, p. 528.
2. I, p. 530.
3. II, p. 1.
4. II, p. 112.
5. II, p. 113.

objet l'étude générale des correspondances ou transformations ». D'une manière générale, les transformations géométriques seront de deux sortes : les *déplacements* qui changent simplement la position des corps dans l'espace, et les *transformations* qui entraînent la déformation du corps.

Dans le chapitre v, l'auteur examine les *extensions de l'algèbre*. « Synthèse algébrico-logique, tel est le prolongement naturel, telle est la forme idéale de l'algèbre[1]. » Les logiciens appellent généralement une telle synthèse un système *hypothético-déductif*, pour bien marquer le caractère conventionnel des principes d'où l'on part. « Quelle que soit la part d'exagération que contienne cette conception de la science, il est indéniable que ses tendances répondent bien aux conditions dans lesquelles s'effectue la recherche mathématique[2]. » L'algébriste appliquera aux opérations elles-mêmes les règles du calcul qu'il avait d'abord seulement appliquées aux nombres et aux grandeurs. Il ira même plus loin, il s'attaquera aux propositions premières sur lesquelles la science même est fondée. « La science des propositions ainsi entendue, dépasse infiniment le cadre des mathématiques. Elle ressortit à la logique générale. On a cherché à y introduire un symbolisme analogue à celui de l'algèbre.... Il semble bien toutefois qu'il faut n'attacher à ce symbolisme qu'une importance secondaire. Au mathématicien proprement dit, la science logique des propositions a permis de perfectionner sur de nombreux points l'édifice euclidien[3]. » Laissant de côté les pages suivantes où M. Boutroux expose les principes de la théorie des déterminants, du nombre imaginaire, des substitutions, nous nous arrêterons au paragraphe 7 qui donne la suite du développement des idées que nous venons de résumer. Ce paragraphe est intitulé : *Construction logique des mathématiques et définition du nombre*. « Il nous faut montrer comment, en faisant subir aux notions premières et aux postulats une élaboration convenable, on a tenté de donner à la science des nombres et à la science des figures la forme d'un système logique rigoureusement ordonné[4]. » Et d'abord, qu'est-ce qu'un nombre? « Il y a une infinité de nombres cardinaux. Va-t-il donc falloir les définir successivement? Cela est évidemment impos-

1. II, p. 127.
2. II, p. 127.
3. II, p. 130.
4. II, p. 187.

sible ; aussi semble-t-il que les théorèmes de l'arithmétique ne puissent pas être considérés comme des combinaisons logiques d'un groupe (limité) de définitions et de postulats préalablement posés. De nombreuses méthodes ont été proposées pour échapper à cette difficulté. Il n'en est aucune qui soit exempte de cercle vicieux, et l'on a même quelques raisons de douter qu'il soit possible d'en trouver une sans sortir du domaine de la logique pure. Ce n'est donc qu'à titre documentaire que nous signalons ici une définition du nombre cardinal qui est adoptée par d'éminents logiciens contemporains. » Il s'agit de la définition du nombre au moyen de la notion de classe, définition que les articles de Louis Couturat ont rendue familière aux lecteurs de la *Revue*. Henri Poincaré rejetait cette définition dans laquelle il voyait un cercle vicieux. Admettons donc que le nombre entier constitue une notion primitive et demandons-nous comment, en particulier, on introduira le nombre irrationnel. On sait comment Dedekind a répondu à cette question par la théorie de la *coupure* qui est aujourd'hui classique.

Abordons, maintenant, l'étude des travaux de Pasch, d'Hilbert et de Peano relatifs aux principes fondamentaux de la géométrie. Pasch a indiqué en quoi consistent principalement ces recherches : les concepts primitifs et les postulats grâce auxquels on se propose de démontrer logiquement les autres propositions seront énumérés. Ces postulats seront compatibles et indépendants. Pour savoir quel est le rôle des postulats, nous isolerons « un certain nombre de postulats de la géométrie et laisserons provisoirement tomber les autres ; sur les postulats que nous retenons, nous pouvons édifier une science. Une pareille science pourra être appelée géométrie partielle[1]. » La théorie générale des géométries partielles fondées sur des systèmes de postulats a été faite par David Hilbert. La théorie de M. Hilbert sera examinée plus loin. Il existe d'autres principes de classification des géométries que celui de M. Hilbert. F. Klein a fondé une classification sur la théorie des groupes de transformations. Rappelons qu'un système de substitutions (ou de transformations) forme un groupe si le produit de deux substitutions et l'inverse d'une substitution appartiennent au groupe. Une géométrie sera définie comme l'étude des propriétés géométriques qui sont invariantes par rapport à certaines transformations. Par exemple : « l'ensemble

1. II, p. 196.

des transformations qui consiste en un déplacement dans l'espace, suivi éventuellement d'une *inversion* et d'un changement d'échelle constitue un groupe : la géométrie classique (métrique) sera définie comme étant l'étude des propriétés invariantes par rapport aux transformations de ce groupe[1] ». On définit de même la géométrie affine et la géométrie projective qui est l'étude des propriétés invariantes par rapport au groupe des transformations projectives.

L'esquisse qui précède nous a permis d'apprécier l'importance du rôle joué dans la construction des mathématiques par la notion de groupe. Ajoutons que les éléments qui entrent dans un groupe pourront être de natures très diverses. « Ce pourront être des opérations ou des changements d'état..... c'est la considération d'un groupe de cette nature qui a, selon Henri Poincaré, provoqué la création de la géométrie[2]. » M. Boutroux donne, ensuite, quelques indications sur les géométries non euclidiennes de Lobatschefsky et de Riemann.

Rompant avec une habitude qui consistait à laisser en dehors des mathématiques la *logique algébrique*, l'auteur examine les principaux théorèmes de ce calcul créé par Boole, et qui ressortissent soit à la *logique des classes*, soit à la *logique des propositions;* « moyennant l'adjonction de nouveaux symboles, cette algèbre étend de plus en plus son champ d'application et devient une sorte de langage chiffré universel dans lequel se peuvent traduire tous les raisonnements humains[3] ». Ce symbolisme, qu'a surtout développé M. Peano, ne peut « prétendre servir en fait aux progrès des mathématiques ; il reste une remarquable méthode de sténographie scientifique[4] ».

Mais revenons, maintenant, à la théorie mathématique des fonctions. « Confinée originairement dans l'étude des combinaisons finies, l'algèbre va désormais s'efforcer d'étendre ses procédés à des expressions convergentes composées d'une infinité d'éléments.... Il y a, dans l'algèbre élémentaire, tout un ensemble de calculs qui sont, en partie au moins, irréductibles aux opérations fondamentales de l'arithmétique : je veux parler des calculs où interviennent des lignes trigonométriques et des logarithmes.... La confrontation des fonctions algébriques et des fonctions transcendantes soulève un

1. II, p. 203.
2. II, p. 207.
3. II, p. 222.
4. II, p. 222.

problème de tous points semblable à celui que nous avons étudié plus haut, lorsque nous avons confronté les notions de nombre rationnel et de nombre irrationnel.... De même qu'il est possible de représenter un nombre irrationnel par une expression arithmétique convergente, de même il est possible de représenter, avec une approximation arbitrairement grande, les fonctions e^x, $\log x$, $\sin x$, par des expressions algébriques convergentes, où entre une variable x[1]. » Tel est le principe de la théorie des séries que l'auteur développe dans les pages qui suivent.

Troisième partie : analyse.

« En creusant la conception algébriste des mathématiciens, nous sommes arrivés à peu près à la formule suivante : la mathématique idéale se réduirait à une synthèse algébrico-logique, cette synthèse se faisant suivant les règles du jeu, lesquelles sont arbitraires. Or, à cette formule, les mathématiciens modernes ne peuvent aucunement souscrire.... Il importe que leurs théories soient applicables à la géométrie et à la physique.... Ajoutons que pour hiérarchiser les théories, pour établir entre elles des connexions logiques, pour discuter les hypothèses sur lesquelles elles sont fondées, et pour atteindre les au-delà que leur étude nous fait pressentir, nous devons nécessairement faire entrer en jeu d'autres opérations de l'esprit que la pure et simple combinaison logique.... Nous comprenons qu'un choix est nécessaire entre les innombrables constructions que nous pouvons réaliser. Et ainsi, des deux phases de l'œuvre du mathématicien — définitions ou postulats et démonstration — la première prend de plus en plus d'importance par rapport à la seconde. En résumé, il est des occasions de plus en plus nombreuses où le mathématicien se voit forcé d'appréhender directement des touts indécomposables : son travail consiste alors, non à combiner des éléments, mais à disséquer des notions, et à discerner des parties là où on n'en aperçoit pas à première vue[2]. »

Cette tendance analytique a fait naître et se développer plusieurs branches des mathématiques. « Parmi ces branches, l'analyse infi-

1. II, p. 223.
2. II, p. 262.

nitésimale est de beaucoup la plus ancienne.... Non seulement l'analyse des grandeurs en infiniment petits est commode; non seulement elle rend intuitives des propriétés mathématiques que l'algèbre du fini n'obtient qu'au prix d'artifices détournés : mais il semble bien que, sans elle, l'étude approfondie des fonctions, des courbes, des surfaces, des mouvements n'aurait jamais pu être menée à bout[1].... »

L'auteur nous rappelle les travaux de Cavalieri sur les indivisibles (1635) et les controverses qu'ils provoquèrent.

« Le biais qui devait permettre d'introduire le calcul des infiniment petits dans la pratique de l'algèbre, fut fourni par la notion de limite[2] » que Cauchy précisa avec toute la rigueur désirable. C'est lorsque nous considérons le rapport de deux infiniment petits que nous atteignons les principes solides du calcul infinitésimal, car le rapport de deux infiniment petits peut être un nombre non-nul.

Ainsi « les calculs relatifs aux grandeurs infiniment petites se ramènent en définitive à des calculs de quantités finies, du moment que l'on convient d'opérer sur les *rapports* des grandeurs et non sur les grandeurs elles-mêmes. Mais il est une méthode de calcul qui permet de passer *directement* de l'infiniment petit au fini : je veux parler de l'addition de quantités infiniment petites en nombre infini[3] », c'est-à-dire de l'intégration. Appréciant dans son ensemble l'œuvre des inventeurs du calcul infinitésimal, M. Boutroux conclut ainsi : « C'est en approfondissant l'analyse de la notion de fonction, plus encore qu'en constituant une nouvelle technique de calcul, que cette œuvre a eu une portée et une influence décisives. Elle fut surtout, et elle est restée le couronnement de la théorie générale des fonctions instituée par Descartes et Fermat[4]. » Suivant sa méthode, après nous avoir exposé ses vues générales, l'auteur expose les principes élémentaires du calcul infinitésimal : différentielles, équations différentielles, différentielles totales, intégrale définie, intégrales doubles et triples.

Il résume, ensuite, les résultats principaux de la géométrie différentielle « qui a pour objet, non plus l'évaluation de mesures de grandeurs, mais l'étude proprement géométrique de la forme des

1. II, p. 264.
2. II, p. 273.
3. II, p. 280.
4. II, p. 288.

figures, considérée et analysée du point de vue infinitésimal. Elle repose sur un fait bien évident *a priori* : les propriétés d'une figure se présenteront sous une forme plus simple, et se laisseront plus aisément découvrir si, au lieu de considérer la courbe tout entière, on en envisage seulement un arc très petit[1] ». L'auteur donne encore quelques indications sur la mécanique différentielle, parce que « ce sont les besoins de la mécanique qui ont déterminé Newton à systématiser le calcul infinitésimal, et qui lui ont servi de guides dans ses travaux d'analyse.... Observons que les problèmes de la dynamique sont à la lettre des problèmes infinitésimaux : il s'agit de déduire des observations actuelles les mouvements futurs des corps[2] ».

Nous allons étudier, maintenant, un ensemble de questions particulièrement intéressant, que M. Boutroux expose dans un chapitre intitulé : *Analyse des principes des mathématiques.*

Après avoir examiné de nouveau et précisé la notion de continuité (une fonction est dite continue au point $x = x_0$ si son *oscillation* en ce point est nulle — l'oscillation étant la différence entre la limite supérieure et inférieure des valeurs de la fonction), l'auteur examine les principes de la théorie des ensembles : « Cherchons à élargir le plus possible la notion générale de grandeur discrète, et voyons si nous ne pourrions pas pénétrer ainsi dans un nouveau royaume, intermédiaire entre celui du continu et celui du discontinu.... Nous allons introduire dans l'arithmétique proprement dite cette idée d'infini qui s'est montrée tant de fois déjà si singulièrement efficace.... Imaginons que nous définissions une multitude indéfinie de points situés sur un même segment.... Il est assez indiqué de chercher à caractériser et à étudier *a priori* les divers modes de répartition auxquels peut donner lieu l'ensemble des points[3].... » Pour répondre à ces questions d'une manière systématique, il fallait créer la théorie des ensembles; ce fut l'œuvre de Cantor. L'auteur rappelle la définition de la « puissance » des ensembles, celles des ensembles dénombrables, des ensembles ayant la puissance du continu, des ensembles simplement ordonnés, des ensembles bien ordonnés (un ensemble ordonné est dit bien ordonné si tout ensemble partiel contenu dans l'ensemble et l'ensemble lui-même possèdent un premier élément). Puis viennent la définition de

1. II, p. 333.
2. II, p. 342.
3. II, p. 360.

la similitude de deux ensembles bien ordonnés, et celle de nombre ordinal de ces ensembles (les ordinaux transfinis). « L'étude des relations de la théorie des ensembles ordonnés avec la théorie générale des ensembles soulève des problèmes délicats[1]. » L'auteur n'a pas cru devoir les approfondir. Le nom de Zermelo dont les mémoires ont provoqué de vives controverses n'est pas cité. La distinction classique de l'infini actuel et de l'infini en puissance suffit-elle, comme semble le croire M. Boutroux, pour élucider définitivement les questions débattues? L'ordre qui, selon l'auteur, est impliqué « dans la notion d'ensemble[2] » est-il l'ordre d'un ensemble simplement ordonné, ou celui d'un ensemble bien ordonné? M. Boutroux n'a pas cru devoir examiner plus à fond ces problèmes; nous ne nous y attarderons donc pas non plus.

Il étudie ensuite, ce qu'il dénomme l'*analyse de la discontinuité* : « Nous voulons tenter d'établir des degrés dans la discontinuité : le discontinu ne peut-il pas se rapprocher plus ou moins du continu, et, s'il s'en rapproche suffisamment, ne peut-il pas, jusqu'à un certain point, se prêter aux mêmes calculs.... Les fonctions discontinues peuvent-elles, si elles ne sont pas trop discontinues, être étudiées par les mêmes procédés que les fonctions continues? A cette question, Fourier apporta en 1820 une première réponse[3]. » On peut représenter par une série trigonométrique une fonction qui présente des points de discontinuité isolés pour lesquels elle saute d'une valeur à une autre. « Dans la voie qui s'ouvrait aux analystes, on pouvait aller, et Fourier, lui-même, allait beaucoup plus loin que nous ne venons de le faire. Une prodigieuse extension de la notion de fonction apparaissait brusquement comme possible, qui se trouvait liée à la généralisation de la notion d'intégrale définie[4]. » Riemann développa les idées de Fourier, « il se proposait de déterminer les conditions précises, sous lesquelles une fonction est intégrable ». Il a démontré ce théorème : « Pour qu'une fonction bornée soit intégrable, il faut et il suffit que l'on puisse diviser l'intervalle (a, b) en intervalles partiels tels que la somme de ceux dans lesquels *l'oscillation* de la fonction est supérieure à e (quantité aussi petite que l'on veut) soit arbitrairement petite[5]. » Ce théorème détermine

1. II, p. 367.
2. II, p. 367.
3. II, p. 370.
4. II, p. 373.
5. II, p. 375.

une famille étendue de fonctions discontinues dans l'intervalle (a, b). M. Baire a abordé systématiquement l'étude des fonctions discontinues ; il a énoncé le théorème fondamental suivant : « Toute fonction $f(x)$ qui est *ponctuellement* discontinue sur tout ensemble parfait de points, peut être considérée comme la limite d'une suite de fonctions $f_1(x)$.... $f_n(x)$.... toutes continues. » (Une fonction est ponctuellement discontinue quand son oscillation a son minimum partout nul.) M. Lebesgue a étudié des fonctions « qui peuvent être plus discontinues que celles de Riemann et probablement que celles de Baire, et qui sont néanmoins intégrables ou sommables, à condition que l'on modifie convenablement la définition habituelle de l'intégrale.... On dose la discontinuité de ces fonctions en *mesurant* l'ensemble des points où elles sont discontinues par rapport à l'ensemble des points où elles sont continues[1]. » Il faudra donc définir et préciser ce qu'on entend par mesure des ensembles de points. C'est ce qu'ont fait MM. Borel et Lebesgue. M. Boutroux rappelle les définitions fondamentales de la théorie de la mesure des ensembles.

Dans le paragraphe suivant, nous revenons à l'examen des principes de la géométrie. Quelles notions choisira-t-on comme notions premières? Ni la notion de grandeur, ni celle de comparaison de grandeurs ne peuvent être regardées comme primitives. « ce sont, au contraire, des notions complexes qu'il y a lieu de creuser et d'analyser davantage ». Mêmes observations en ce qui concerne la congruence des figures. En résumé, « l'analyse des notions de la géométrie peut être poursuivie indéfiniment ; elle n'est jamais achevée ». M. Boutroux expose quelques-uns des principes du système *axiomatique* de M. Hilbert, dont il avait déjà donné une vue d'ensemble (axiomes d'appartenance, d'ordre, des congruences, des parallèles, de continuité ou principe d'Archimède).

Il donne un exemple d'un système de grandeurs non archimédien.

Nous parvenons au dernier chapitre dont l'objet est : *l'analyse de la notion de fonction*. Pour les géomètres du XVIIe siècle déjà, la fonction était autre chose qu'une combinaison d'opérations algébriques. « Pour Newton, l'idée de fonction dérive du concept de mouvement. Pour Descartes, la fonction (qu'il ne nomme pas) est apparentée à

1. II, p. 377.

la notion de courbe.... Une correspondance entre quantités variant simultanément, et dépendant mutuellement les unes des autres, c'est bien là ce qu'est la fonction, envisagée du point de vue le plus général. Et ceci nous explique pourquoi la notion de fonction joue un rôle si considérable, pourquoi elle est présente, que nous le voulions ou non, derrière toutes les spéculations mathématiques.... Si l'idée de correspondance ne préexistait pas, la construction de l'algèbre serait un non-sens[1]. » Le problème fondamental de l'analyse se posera dans les termes suivants : « Étant donnée l'idée générale de correspondance mathématique que nous trouvons dans notre entendement, la traduire dans un langage intelligible et pratique, déterminer les diverses formes algébriques concrètes sous lesquelles il est possible de la représenter.... Lorsqu'on analyse la notion de correspondance fonctionnelle, on s'aperçoit vite qu'elle a des profondeurs insoupçonnées et que nos méthodes ne nous permettent pas de l'aborder dans toute sa généralité. Pour en faire un objet de science logique et didactique, il faut se résigner à n'en faire qu'une étude fragmentaire, quitte à s'y reprendre à plusieurs fois, et à la retourner sous des faces diverses, afin d'obtenir, si possible, une idée intuitive de l'ensemble[2]. »

S'inspirant de ces principes, M. Boutroux expose dans les dernières pages de son livre les principes élémentaires de la théorie des fonctions. Il étudie particulièrement les fonctions analytiques, et rappelle les théorèmes élémentaires qui les concernent. Il donne des indications très claires sur les singularités de ces fonctions : pôles, points singuliers essentiels, points critiques algébriques autour desquels s'échangent un nombre fini de branches de la fonction, points critiques transcendants autour desquels se permutent une infinité de déterminations, lignes singulières, espaces lacunaires (espaces où la fonction cesse d'exister). Il indique que « parmi les différents principes de classification des fonctions que l'on peut adopter, l'un des plus simples consiste à prendre en considération la nature et la distribution des singularités des fonctions ». Dans le dernier paragraphe, l'auteur résume brièvement la théorie des fonctions méromorphes doublement périodiques (fonctions elliptiques) et donne l'énoncé du théorème célèbre de Cauchy qui établit l'existence des intégrales des équations différentielles.

1. II, p. 391.
2. II, p. 392.

Cherchons, pour terminer, à apprécier la portée des conceptions philosophiques développées par M. Boutroux.

La distinction entre l'être mathématique, qui s'impose à nous avec la même nécessité qu'un fait physique, et l'expression algébrique, nous permettra tout d'abord d'écarter une forme banale de la philosophie des mathématiques : le *nominalisme*. Dans ces dernières années, plusieurs mathématiciens-philosophes, s'appuyant sur le caractère formel des théories algébriques, avaient constitué toute une philosophie des mathématiques. Les mathématiques n'étaient plus, pour eux, qu'un jeu arbitraire de l'esprit. Mais quand il fallait justifier leurs succès, quand il fallait expliquer pourquoi elles s'appliquaient si naturellement à la mécanique, à l'astronomie, à la physique, les réponses manquaient de clarté. Les rapports du formalisme et des faits restaient mystérieux. On peut tirer de l'exposition de M. Boutroux un argument très fort contre ces conceptions décevantes qui sont contraires à l'esprit de la science. Si le calcul use d'artifices et garde un caractère conventionnel, l'objet du calcul, l'être analytique rejoint la réalité même, et les mathématiques cessent d'être un jeu qui réussit sans que l'on sache pourquoi; elle deviennent ce qu'elles n'ont jamais cessé d'être, une science objective. M. Boutroux retrouve, donc, les conclusions de la philosophie rationnelle.

Mais « il est bon d'y insister; le contraste que le plan de cet ouvrage nous a fait mettre en lumière ne doit pas être regardé comme absolu[1] ». Les éléments que l'on a distingués se complètent, plutôt qu'ils ne s'opposent. Bref, il ne faut pas pousser trop loin l'opposition aristotélicienne entre la forme et la matière, entre la méthode de calcul et l'objet du calcul, qui en mathématiques restent prodigieusement enchevêtrés. L'impossibilité où a été M. Boutroux de faire cadrer le classement naturel des notions avec la division de son livre est significative. Les mêmes notions (l'irrationnelle, la limite, la fonction, etc.), sont étudiées également dans les chapitres consacrés soit à l'examen des « faits », soit à l'étude des « constructions ». Les appréciations de l'auteur sur la méthode algébrique sont un peu hésitantes. Tantôt l'algébriste ne fournit que des « échafaudages » et des étais[2], son rôle se réduit à une besogne d'auxiliaire, de manœuvre de la science; tantôt l'attitude du

1. II, p. 261.
2. II, p. 460.

« constructeur » vis-à-vis de certains composés algébriques [1] rappelle l'attitude scrutatrice du géomètre grec et de l'analyste moderne. Comment expliquer ce « flottement »? Provient-il de ce que le développement de la science échappe à toute vue *a priori?* M. Boutroux nous l'avait fait spirituellement pressentir dans sa préface, faisant ainsi par avance la critique de son propre plan. Nous pensons avec lui que s'il est parfaitement légitime de distinguer deux notions, deux tendances que l'on a pu confondre et de tirer de cette distinction des conclusions philosophiques, il l'est beaucoup moins de vouloir se servir de cette opposition d'idées pour construire la table systématique des matières de toutes les sciences mathématiques.

La philosophie des mathématiques se dégage naturellement de l'histoire même de la science. La plus importante leçon que nous enseigne le livre de M. Boutroux est celle qui nous montre l'idée de fonction dissimulée, à l'origine, sous des notions qui la masquaient, et devenue, au cours du développement de la science, le pivot des mathématiques.

L'un de nos plus illustres géomètres, M. Hadamard, l'a dit en de fort belles pages : « Dès que l'on commença à s'attaquer au mouvement et à mettre ses lois à la base de la Physique, il apparut que dans l'étude de la nature, on ne pouvait continuer à considérer comme seule individualité, comme seul objet de recherches, le nombre déterminé ou ses équivalents géométriques (point, droite, cercle...). L'être mathématique, en un mot, ne fut plus le nombre : ce fut la loi de variation, la fonction. La mathématique n'était pas seulement enrichie de nouvelles méthodes : elle était transformée dans son objet [2]. » A la conception que M. Hadamard caractérise si bien et que M. Boutroux met en relief dans son livre, s'est opposée, au siècle dernier, une doctrine qui nous apparaît comme une survivance du passé : la doctrine arithmétique de Kronecker. Ce nom résume une tendance et nous ne croyons pas avoir besoin de rappeler les idées de cet esprit systématique qui voulait constituer toute l'analyse avec le nombre entier. Le « Kroneckerisme », comme on l'a appelé quelquefois, a encore des partisans aujourd'hui.

La *conception fonctionnelle* (on nous permettra ce néologisme) se dresse donc en face de la conception de Kronecker. Cette dernière exprime la philosophie d'une science partielle, elle veut fonder

1. II, p. 261.
2. *L'enseignement mathématique*, janvier 1912.

tout le savoir humain sur un système clos d'idées définitives; la première conception, au contraire, grâce à la notion de fonction, embrasse l'univers géométrique, mécanique et physique; elle exige que toutes les voies d'accès qui permettent à la pensée d'atteindre la réalité restent ouvertes.

Comment résoudre le conflit entre les Kroneckeriens et leurs adversaires? Certains mathématiciens restent sceptiques, croyant pouvoir éviter de se prononcer sur des problèmes aussi généraux. Cette attitude est-elle satisfaisante? Est-il possible, qu'on le veuille ou non, de ne pas prendre parti sur ces questions? Peut-on ne pas se prononcer sur le point de savoir, par exemple, s'il faut incorporer à la science la correspondance fonctionnelle la plus générale (au sens de Dirichlet)? Cette notion, on le sait, demeure suspecte aux yeux des « arithméticiens »; elle apparaît, au contraire, comme fondamentale aux analystes. Il nous semble que le développement de la science donnera raison aux uns, tort aux autres et que la conception la plus compréhensive, la conception fonctionnelle, l'emportera en définitive. Le livre de M. Boutroux semble bien confirmer cette conclusion.

M. Boutroux, en fin de compte, a atteint le double but qu'il s'est proposé dans son beau livre. *Ne sutor supra crepidam*, a dit un sage à l'esprit étroit. Il faut, au contraire, nous semble-t-il, que l'artisan de la pensée quitte parfois des yeux sa besogne et embrasse l'horizon d'un coup d'œil. Le livre que nous venons d'analyser donnera au jeune géomètre une vue d'ensemble de la science à laquelle il travaille. L'ouvrage de M. Boutroux intéressera également le philosophe; les grands courants de la pensée qui se dissimulent sous les théories mathématiques y sont discrètement décrits : l'auteur nous signale les heurts, les chocs qui en résultent. Il n'a pas cru devoir rester « au-dessus de la mêlée ». Il a pris parti, il a défendu les idées qui nous semblent les plus conformes au développement de la science.

M. WINTER.

QUESTIONS PRATIQUES

CITOYEN OU PRODUCTEUR?

Chaque époque donne aux contemporains l'impression du désordre : au début du XIXe siècle, les Saint-Simoniens ou Stendhal adressent à l'État les critiques que nous lui adressons aujourd'hui, presque dans les mêmes termes; ce qui prouve que nos malheurs politiques sont très anciens et que nos inquiétudes restent identiques à travers les temps. Seules les formes changent, et, en changeant, elles nous dissimulent la permanence de ce vieux fonds de misère et d'espoir.

Ce désordre n'est pas que confusion et dérèglement, comme on est toujours porté à le croire. Plus tard, avec le recul, nous voyons, jusque dans ses parties considérées comme les plus arbitraires, quelques éléments d'harmonie. S'il trahit, certes, une mauvaise correspondance entre les institutions, les mœurs et les besoins, certains de ses éléments indiquent déjà aux observateurs contemporains plus préoccupés d'expliquer que de condamner, aux politiques supérieurs à leur parti, les linéaments de l'avenir, les premiers essais des formes ou des idées nouvelles qui bientôt amélioreront officiellement les rapports économiques, moraux et politiques.

Ceux qui critiquent le plus âprement les choses de leur époque ne se rendent compte que très exceptionnellement de ces satisfactions ou des commencements de satisfactions qu'elle leur accorde à l'arrière-plan, comme à la dérobée; et ainsi, seuls, des observateurs désintéressés savent et peuvent toujours trouver quelque raison d'optimisme jusque dans leurs plus désolantes constatations.

Le désordre, au sens le plus élémentaire du mot, représente un

élément sociologique, ou historique, que l'on néglige comme s'il n'était que mal épisodique, accident évitable. A vrai dire, il présente toujours quelque chose d'heureux et d'honorable même dans ses erreurs, ce qui le rend susceptible d'un perfectionnement par les soins de ceux-là mêmes qui en souffrent; et ajoutons que jusque dans ses plus absurdes turbulences, il obéit à certaines lois naturelles. Il a sa part gouvernante. En somme, il est honorable dans la mesure où il trahit un effort vers d'autres formes, de meilleures formes de gouvernement et de solidarité économique.

Point d'époque sans désordre, c'est-à-dire sans une désharmonie, qui est le mouvement même des idées et des intérêts en lutte et rivalité, sans ce déséquilibre, nécessaire et permanent, qui varie de nature et d'intensité avec les milieux et les temps. Évitons donc de tirer du spectacle de notre empirisme désemparé, ainsi qu'il est de coutume, un pessimisme sans nuances que l'histoire ne recommande pas : le conseil n'est peut-être pas vain au début d'une étude où l'on veut tenter de faire sortir la réforme non d'une doctrine préconçue, mais des faits eux-mêmes honnêtement décrits et interprétés.

Au début du XIXe siècle, les formes du désordre social sont surtout constitutionnelles : c'est au pouvoir, tel qu'il a été institué par les rois, que l'on pense; et c'est ce pouvoir, policier et militaire, que la nation veut conquérir. Puis, les règles constitutionnelles s'étant établies avec suffisamment de précision dans leurs grandes lignes [1], la lutte menée par tous contre le roi se continue, dès lors, entre ses demi-vainqueurs, de plus en plus séparés par des distinctions économiques, entre groupes : industriels et ruraux, patrons et ouvriers.

Qui régnera : le roi ou la nation? Voilà la question que la Révolution a formulée et qu'elle n'a pu résoudre qu'incomplètement en amalgamant la tradition monarchiste à la nouveauté démocratique.

Nouveaux essais de même nature en 1830, en 1848, en 1852 : royauté citoyenne, république régalienne, empire électif. Derniers essais de conciliation avec des survivances despotiques, sinon de moins en moins accusées, du moins de plus en plus critiquées.

Avec la troisième République la question est plus impersonnalisée encore : quel groupe politique, quel parti régnera au nom de la

1. Règles concernant le budget, l'initiative des lois, le droit réglementaire, etc.

nation? Formule courante : gouverner le pays au nom de son parti.

Chacun sait, par expérience, que les difficultés propres à notre temps n'ont plus l'ancien caractère individuel que symbolise, en somme, assez platement, un Louis-Philippe ou un Napoléon III : elles sont beaucoup plus collectives; elles se manifestent sous la forme de luttes entre groupes politiques, sans prolongement constitutionnel dans la personne d'un monarque ou d'un dictateur.

Les débuts de la troisième République nous ont donné le spectacle de ces rivalités de partis pour la prééminence politique, lesquelles, depuis longtemps, sont stabilisées autour d'un principe commun presque universellement admis.

Ce principe commun, c'est le principe républicain. Il enseigne que la nation doit se gouverner elle-même, d'ensemble, collectivement. Le problème de l'ordre est ainsi posé, en théorie, aussi impersonnellement que l'esprit peut le concevoir.

La « royauté nationale », c'est-à-dire le roi non plus le maître, mais le représentant de la nation, qu'invoque l'obscur prétendant actuel au trône des Bourbons, est évidemment influée par cette vaste idée impersonnelle de gestion collective, ou républicaine : la formule néo-monarchiste marque la souveraineté de la tendance républicaine, en fait, jusque sur l'esprit de ses seuls et derniers adversaires.

A la politique régicide (régicide, donc régalienne) a succédé la politique sociale : l'objet de nos dissensions, ce n'est plus d'élever ou de supprimer un chef, naguère considéré comme le seul organe efficient de liaison nationale, mais d'organiser cette liaison par l'accord volontaire des anciens sujets, citoyens égaux et professionnellement associés.

Dans notre immense majorité, nous ne sommes plus pour ou contre un roi : la question ne se pose que pour une minorité beaucoup plus bonapartiste que monarchiste, sans qu'elle s'en doute. A ce point de vue, les combattants, enseignés par le désordre tout monarchique de la guerre[1], témoignent, eux surtout, d'une profonde et juste indifférence monarchiste, en accord avec les traditions les plus caractéristiques du Tiers. Les individus délibèrent, luttent et se concertent autour d'intérêts professionnels; et c'est dans ces intérêts, les accords ou les rivalités qu'ils suscitent, que nous devons

1. Par exemple, dédain pour les réserves, inspiré par la haine ou l'incompréhension des grandes forces populaires collectives.

trouver les éléments de l'impersonnelle discipline sociale future.

Il faut, il est vrai, ajouter que nous continuons à lutter, pour partie, selon les procédés anciens; et que c'est là, sans doute, la raison de la stérilité de nos luttes électives et des incertitudes où nous nous débattons; mais enfin il y a des dominantes contraires.

Les Chambres instituées, à l'origine, contre l'Exécutif, ont conservé une organisation qui ne correspond pas à l'action économique qu'elles ont prise en charge, sous la pression de circonstances toutes nouvelles.

Faites pour *contrôler*, elles gouvernent : comment gouverneraient-elles bien? D'où ces pertes de temps, d'où ce népotisme électoral, d'où cette partielle irresponsabilité de l'État toute remplie encore des anciens abus de Cour.

La Chambre a servi à exprimer, à un moment, avec grandeur, une dualité d'influences (roi et nation) que le développement du régime républicain a peu à peu rendue sans objet : maintenant que la victoire politique de la nation est assurée, il faut cesser de s'occuper de perfectionner le chef[1], pour organiser l'administration économique, suivant les formes impersonnelles déjà esquissées par la pratique : nos précieuses libertés constitutionnelles ne suffisent plus à la réglementation des difficultés nouvelles, sans compétence pour remplir le rôle d'arbitrage entre les énormes rivalités économiques et professionnelles, tel qu'il est requis aujourd'hui. Émanation des partis, elle vit constitutionnellement en dehors de ces rivalités, qu'elle ne peut pas plus comprendre qu'organiser; et, à ce point de vue, elle peut être qualifiée de bureaucratique.

*
* *

Qui est au centre de ces rivalités et de ces difficultés?

Le citoyen.

Sans doute : mais, de quel citoyen s'agit-il, après cent ans de luttes dites sociales?

Un mot n'a jamais un sens abstrait; il vit parmi nous avec nos préjugés et nos passions. Citoyen est un des mots que le temps a le plus fortement particularisé.

Par citoyen, on sait de reste qu'il ne faut pas entendre l'homme

1. Nous faisons allusion aux publicistes retardataires qui demandent l'extension des droits du Président de la République et du Conseil d'État.

juste, membre d'une cité idéale, fils d'une raison indépendante de l'histoire; mais l'homme d'un parti, le sectateur d'une certaine raison conditionnée par des siècles de guerres, d'art et de jacqueries, le travailleur durement façonné au cours d'une longue odyssée de souffrances sur l'inégal pavé du roi.

Le citoyen français ne sort pas tout frémissant d'une phrase héroïque de Danton ou de Saint-Just : politiquement parlant, il est un affranchi de la monarchie. En prononçant le mot de citoyen, c'est à nos origines de servitude qu'il faut penser jusque dans les moments où nous nous croyons le plus libre.

Affranchi : il y a là un fait et non une métaphore.

Les institutions et les doctrines sur lesquelles, avec lesquelles nous vivons sont monarchistes : notamment la constitution de 1875, résultat d'un accord insincère entre gens de droite et gens de gauche.

Constitution pour anciens sujets; non un pacte d'homme nés libres.

L'État n'appelle le citoyen à la liberté que par une sorte d'octroi princier plein de méfiance : liberté dosée, entourée de garanties parcimonieusement répandues. Ainsi, dans Rome, l'affranchi resta longtemps marqué d'une infériorité juridique, d'un stigmate moral.

Notre principal droit : l'électorat, n'a-t il pas pour objet de nous démunir de la liberté illimitée qu'il comporte théoriquement? Nous sommes gouvernés par des représentants ou des mandataires que nous avons élus solennellement et qui, en fait, échappent presque complètement à notre contrôle.

Si un roi constitutionnel n'a qu'une très petite souveraineté, combien plus amoindrie encore est la prérogative gouvernante d'un tel citoyen, millionième partie de ce roi, défini par un vieux texte révolutionnaire « premier fonctionnaire de la nation ».

Mandataires ou représentants, on ne sait pas le mot qui convient le mieux; et on dispute pour savoir quel est le meilleur. Mandataire est plus libéral, peut-être; représentant, plus autoritaire; et c'est celui-ci qui, en fait, l'emporte. Mais l'appellation importe peu. Ce qui importe, c'est que nos élus, soit directement, soit par ingérence dans les bureaux des services publics, ont seuls l'initiative, la direction et le contrôle des affaires publiques, ne nous laissant à nous, électeurs, que le droit de leur adresser des pétitions et de déposer des pourvois devant le Conseil d'État.

Dans tous les pays, chaque grande période historique crée un type en qui s'exprime, à la fois, tout ce qu'elle contient de particularité et d'universalité, type qui fixe ses frontières morales et chronologiques.

En France, notons, le chevalier, au moyen âge ; l'honnête homme, sous la monarchie despotique et policée ; le citoyen sous la Révolution et les régimes qui se rattachent à elle.

L'honnête homme du temps de Racine ou de Montesquieu ne représente pas seulement la culture et la politesse d'un petit milieu raffiné par l'amour et les lettres, mais aussi l'effort de ce milieu pour se dépasser lui-même ; le chevalier est catholique ou porteur d'une vérité universelle ; il est croisé ; Descartes fournit à ses contemporains une philosophie dont l'histoire a marqué suffisamment qu'elle était en son essence plus vaste que son texte, son milieu et son temps ; Corneille ou Racine créent un homme de cour bien analysé par Taine sous ses oripeaux antiques : mais il est aussi un type universel, vrai encore aujourd'hui à force de simplification psychologique et dramatique. Avec d'autres moyens, même fait chez Molière ou chez La Bruyère.

Le citoyen, type de l'âge suivant, n'est pas moins particularisé : à l'image du roi, il s'est déclaré, dans ses comités électoraux, souverain ; il ne pense qu'au pouvoir et à recréer, à son bénéfice, une autorité que notre expérience de gouvernés nous oblige à qualifier de régalienne. Par ce point, il continue l'homme de Cour. Mais ce citoyen tend, lui aussi, comme les héros de Corneille ou de Racine, à l'universalité, plus fortement même que cet honnête homme cornélien ou racinien élevé à l'école de Descartes : il prolonge l'universalité de la raison jusqu'alors littéraire, philosophique et scientifique jusqu'au gouvernement.

Il existe désormais une évidence politique, comme il existait déjà une évidence philosophique : le citoyen soumet le pouvoir à l'examen de la raison, puissance universelle. Et ainsi les temps s'opposent en se complétant.

La même raison, c'est-à-dire l'ensemble des règles astreignant la pensée qui se recueille et délibère aux lois universelles de la logique, aura ainsi inspiré les tragédies de Corneille, les discours de Descartes et la Déclaration des droits de l'homme : mêmes moyens, même effort pour rendre raisonnable la littérature, la philosophie et enfin le gouvernement ; et c'est là l'originalité de l'unité de notre évolution.

Mêmes moyens de réflexion chez Descartes ou chez Sieyès, cela s'entend de soi; même nature d'effort, cela s'entend assez mal depuis que le rhétoricien Taine, aveuglé par une certaine lâcheté de caractère (il l'a montré en 51 et en 71), a reproché à la Révolution d'avoir légiféré abstraitement, pour un fantôme, pour un homme sans substance vivante. Taine a discuté et chicané, haï, là ou il y avait à comprendre, à aimer et à perfectionner.

C'est parce que la Révolution a voulu subordonner le gouvernement à la délibération, c'est-à-dire à la raison, qu'elle tient à l'évolution française; et le lui reprocher, c'est méconnaître la liaison des temps.

A la vérité, les doctrinaires du XVIIIe siècle et les législateurs des assemblées révolutionnaires n'ont pas innové, mais continué l'effort rationnel inauguré par Descartes : l'affranchissement commencé par lui à l'égard d'autorités spirituelles qui n'étaient pas justiciables du raisonnement, Sieyès a entendu l'étendre au domaine des choses du gouvernement. Sieyès veut un *gouvernement raisonnable*, comme Descartes veut une *philosophie raisonnable;* et si celui-là mérite l'appellation d'abstrait, celui-ci ne la mérite pas moins, car tous deux ont cherché à réduire l'homme à ses éléments premiers, pourrait-on dire, pour l'amener à bien penser et à bien gouverner, au nom de l'évidence.

Cette simplification que Taine méprisait en la dénonçant comme une vaine abstraction, comme une sorte de délire métaphysique, nous devons la dénommer, justement, effort vers l'ordre.

Nous pensons et nous gouvernons plus simplement et plus raisonnablement, tout à la fois, que nos pères : si nous pouvons dire que la philosophie est plus simple et plus raisonnable que la théologie, la chimie que l'alchimie, nous devons dire, un manuel d'histoire à la main, que l'administration républicaine est plus simple et plus raisonnable que l'administration monarchiste. Tout se tient à travers les temps; et c'est détester la raison de nier des liaisons aussi nettes et d'ailleurs aussi conformes au vœu secret de justice et de vérité qui est en chacun de nous.

C'est pour rendre chaque homme intelligible à lui-même et gouvernable par lui-même que les législateurs de la Révolution l'ont départicularisé, en le détachant de ses liens traditionnels. Et ce n'est que parce que le citoyen a été isolé des corporations, des ordres, de toutes les servitudes de la monarchie enfin, qu'il appa-

rait comme abstrait : abstrait, c'est-à-dire, en d'autres termes, libéré de cette hiérarchie régalienne; abstrait, dans les mêmes conditions que l'homme a été isolé par Descartes de la théologie.

Le citoyen de 89, c'est l'arrière-petit-fils de Descartes appliquant aux choses de l'État la méthode d'évidence et de simplification rationnelles inventée par l'illustre discoureur pour fonder la philosophie moderne : le citoyen demande des « chaînes de raison » pour obéir, comme l'auteur du *Discours* demanda des « chaînes de raison » pour affirmer et croire.

Pourquoi l'homme s'efforçant d'être raisonnable dans la recherche des règles du gouvernement mériterait-il plus l'épithète d'abstrait que l'homme s'efforçant d'être raisonnable dans l'examen de sa destinée et des règles de sa pensée? Ce n'est qu'en cherchant à penser par soi-même que l'homme a pu établir une philosophie, qui ne soit pas la « servante de la théologie », et qu'il pourra peut-être, un jour, établir un gouvernement qui ne soit pas un simple instrument d'égoïsme, entre les mains de quelques « maîtres ». Penser par soi-même, c'est évidemment faire table rase des autorités, tant spirituelles que gouvernantes, dont la raison n'aura pas reconnu la légitimité : hier, mouvement contre le roi, la théologie et les castes féodales, aujourd'hui, contre les privilèges économiques et politiques.

*
* *

Ce citoyen, mal démonarchisé, pense d'ailleurs encore trop aux choses de gouvernement, se soumet trop humblement encore à la théologie gouvernante de quelques principes politiques sans justifications rationnelles; et on sait que, finalement, l'idée de gouvernement s'analyse, dans le courant des choses, malgré les progrès de la liberté et de la raison, en une subalterne notion de police.

Le jacobin, le type le plus caractérisé du citoyen, aime la police; le bonapartisme, qui a élevé le jacobisme aux formes les plus malsaines et les plus rudes de pouvoir, l'a aimée plus encore. Insuffisance de liberté, dans le fond de la conception traditionnelle du citoyen. D'ailleurs, on écrit couramment que la démocratie est le régime qui requiert l'autorité la plus fortement constituée.

Police : on entend que nous employons ce mot dans l'acception de pouvoir arbitraire, brutal et secret. Et il faut oser ajouter que

c'est beaucoup plus dans les mémoires de Fiquet, de Maupas ou d'Andrieux, préfets de police de la Royauté, de l'Empire et de la troisième République, que dans Montesquieu ou Benjamin Constant, que l'on prend du gouvernement une idée vivante, vraie et non stylisée.

Revenons aux faits actuels.

*
* *

Les électeurs sont une foule; toute foule est désordonnée, cahotique, idolâtre. Sa sériation en partis n'a pas suffi à lui donner le sens de la justice et des cadres d'ordre. Alors que le groupement par partis, dans l'arrondissement ou dans le département, a manqué à son objet, qui est de créer de la confiance entre concitoyens, n'y aurait-il pas lieu d'essayer d'une nouvelle discipline? Au lieu de nous attacher à des opinions controversables, au lieu de penser à perfectionner la morphologie du « maître », si nous nous attachions à perfectionner les règles du travail, règles stables, du moins suffisamment stables, et dérivant d'un art de longue date expérimenté?

Au lieu d'assembler les citoyens en leur demandant : que croyez-vous? à qui voulez-vous obéir? pourquoi ne pas les assembler, en leur disant : à quelle tâche voulez-vous vous donner? que faites-vous? Comment voulez-vous organiser votre travail? Là, questions relevant des partis politiques; ici, questions relevant des groupements professionnels.

A l'idée de liberté politique, héritage des luttes passées, doit désormais s'ajouter l'idée qui la complètera, lui donnera de la netteté et de la fixité : celle du travail.

D'où cette formule : la liberté au nom du travail, par le travail.

Formule qui doit remplacer celle qui a encore cours, en partie : la liberté par l'autorité.

Chacun de nous, par le fait même qu'il consomme, qu'il utilise le travail de ses voisins, de tous ses concitoyens, celui de l'univers enfin, est mis dans l'obligation de fournir une contre-prestation de travail égale ou équivalente.

Pourquoi?

Parce que celui qui vit sans travailler, ou vit d'un travail inutile ou nuisible à la collectivité, entreprend sur ma liberté dans la

mesure où ses loisirs exagérés, l'excès de puissance qu'il tire de ses gains illégitimes, diminuent le champ de ma liberté.

A l'excessive liberté des uns correspond l'excessive servitude des autres; en observant, il est vrai, que la démocratie est de tous les régimes politiques celui qui a tendu le plus fortement à rompre ce déséquilibre en faveur de la liberté.

Plus de parasitisme : ni en politique, ni en économie politique.

Pendant la discussion sur la réforme électorale, en 1919, plusieurs députés ont émis des opinions qui viennent à l'appui, d'un point de vue parlementaire, de l'avis que nous exprimons sur les tendances progressivement apolitiques de la nation.

Le proportionnaliste M. Lairolle, après avoir *avoué* qu'il n'a *pour les partis politiques qu'une médiocre sympathie*, souhaite « *que sur les ruines des anciens partis* » s'élève un parti qui aux « *questions de politique pure* » substituerait les « *questions économiques sociales* ».

L'arrondissementier M. Thierry-Cazes remarque, à la même séance, que « *le pays se désintéresse entièrement de la question électorale* »[1].

Je consomme; donc, je dois produire. Produire, c'est-à-dire travailler.

La tâche de notre temps est d'accommoder cette obligation, que les circonstances issues de la guerre ont, pour ainsi dire, rendue axiomatique, avec la liberté dont nous ne cessons de requérir la protection. Ce qu'il y a d'ailleurs de merveilleux sociologiquement dans les conjonctures actuelles, c'est que les parties les plus laborieuses de la nation, qui sont aussi les plus passionnées de liberté, ne sentent nullement une antinomie entre le travail et la liberté : loin de là, les citoyens les plus actifs font du travail la condition nécessaire de la liberté.

Chaque groupe social à ses « évidences » politiques, si l'on peut dire : liberté et travail ne choque pas plus l'esprit d'un syndicaliste, qu'autorité et liberté ne choque l'esprit d'un républicain de gouvernement.

Il n'y a pas de liberté vraie dans nos sociétés démocratiques parce que la liberté n'a pas d'autre support qu'un fait épisodique, étranger à nos préoccupations journalières, l'élection, qui, envisagée en ses moyens et conséquences, même en son objet, nous le

1. *Officiel* du 20 mars, Chambre, p. 1298.

répétons, n'est qu'une démission du souverain. Le citoyen, en tant que citoyen, est indifférent, par nature aux problèmes économiques, car il a été façonné par le pouvoir, pour le pouvoir : et on ne s'aperçoit que trop de ses insuffisances aux maux provoquée par une indolence séculaire que l'on s'imagine pouvoir vaincre rien qu'en l'exhortant à l'action. La cité est organisée pour le pouvoir; elle ne l'est pas pour le travail.

A la Constitution donnons, comme support, notre activité journalière : le travail; et chacun de nos gestes vivifiera la liberté, chacune de nos inquiétudes l'affinera. Pourquoi? Parce qu'avec le parasitisme disparaîtra le sur-travail, agent de la servitude et de l'indifférence.

La liberté prendra, grâce au travail, un caractère coopératif ou copulatif : liberté, non plus par la pondération des pouvoirs délégués, moyen de lutte et condition de l'atonie civique, mais par la pondération des groupes constitués par affinités professionnelles, entre gens actifs.

Tout en voulant rester juste pour notre belle tradition révolutionnaire, nous pouvons dire que le travail groupe les hommes plus fortement et plus sainement que les idées politiques : le contraste apparaît violent dès que l'on rapproche les partis politiques les plus puissants, de la C. G. T. ou de quelques grands groupements patronaux. Et l'on remarquera qu'un parti devient d'autant plus important qu'il se rapproche davantage des groupements économiques : c'est là que les partis cherchent de plus en plus des cadres et des clientèles.

*
* *

Un homme nouveau est nécessaire pour répondre aux besoins nouveaux : le type nouveau qui s'élabore en ce moment, aux champs et dans les usines, sera plus universel encore, plus abstrait par conséquent, en un certain sens, que ses devanciers, que l'honnête homme ou le citoyen d'hier, sans cesser d'ailleurs d'être rattaché à notre temps par tout un ensemble de conditions qui le particularisent très nettement : ce type, c'est celui du producteur. Et ainsi les antiques moyens d'esclavage, la guerre, la croyance, le pouvoir, le travail enfin, sont, l'un après l'autre, tour à tour, spiritualisés, c'est-à-dire ramenés à leurs éléments essentiels, par le chevalier,

par l'honnête homme, enfin par le citoyen, précurseur du producteur.

Par le producteur, c'est le travail qui désormais est, sera le moyen et l'objet de cette délicate opération d'épuration, ou d'abstraction, de l'homme, s'efforçant, avec l'aide de sa raison, d'être le seul arbitre de ce qu'il voit et veut, ou espère.

L'homme a cessé, dans ses élites, de penser par autrui, d'être gouverné par autrui; il veut maintenant cesser de travailler pour et par autrui.

L'ouvrier français de ce temps ne se dit pas, par ses élites, l'homme de tel métier : il se déclare producteur, terme plus général encore que chevalier, honnête homme ou citoyen; et c'est ce mot par lequel s'exprime l'effort d'universalité qui lui fait franchir les frontières et le rapproche des ouvriers de tous les autres pays, producteurs comme lui, tous soumis à une technique aussi impérieuse sur leurs gestes que la méthodologie scientifique sur le cerveau d'un homme de laboratoire.

L'homme a besoin de règles pour penser; de règles pour rester discipliné dans la cité; il a enfin besoin de règles pour travailler. Hier, discipline pour la guerre; demain, discipline pour le travail. Toutes ces règles sont semblables par leur finalité de discipline, mais différentes par leur texte, leur méthode d'élaboration et leur destination. L'homme a formulé les règles de la philosophie, qui sont les plus parfaites; puis celles du gouvernement, d'autant moins bonnes qu'elles sont davantage rattachées aux disciplines régaliennes : il lui reste à formuler les règles du travail, jusqu'ici simple empirisme; en remarquant que chaque formule est perfectionnée par celle qui la suit; que les règles du travail perfectionneront très certainement les règles du gouvernement, parce que les moyens de la production sont de plus en plus dominés par la science, œuvre de la raison — raison expérimentale.

Descartes avait l'orgueil de sa raison; Sieyès celui de sa liberté; le producteur l'orgueil de son travail.

Du passé, le producteur gardera la curiosité intellectuelle de l'honnête homme et du citoyen la passion de la liberté; il constituera donc un type plus riche; mais, il n'est pas encore arrivé à son plein épanouissement, d'où son actuelle infériorité dans l'expression doctrinale et dans l'action pratique.

Provisoirement, il n'a qu'une supériorité; mais, elle est décisive

dans ce temps de grande industrie : il est supérieur par son organisation syndicale, par ses délicates et complexes sériations professionnelles et territoriales.

Et c'est ainsi que nous devons parler aujourd'hui du producteur, comme hier nous parlions du citoyen.

Comment un homme élevé au milieu des préoccupations professionnelles et techniques qui ont suscité un Taylor ne serait-il pas profondément différent d'un homme élevé au milieu des luttes de partis, à l'école du contrat social ou de l'esprit des lois? Il y a des « catéchismes du citoyen »; Renouvier en a rédigé un, au temps de sa jeunesse, pour 48; c'est le plus célèbre; c'est aussi le plus beau : est-ce que nous n'aurons pas, quelque jour prochain, un autre manuel à l'usage de nos jeunes producteurs?

*
* *

Le pouvoir, dans sa forme traditionnelle, ne nous inspire plus que scepticisme ou mépris. Dévêtir un dieu de son voile, c'est lui enlever l'attribut qui le fait dieu ; la démocratie en amenant le pouvoir sur la place publique, en le rendant politiquement responsable, a tué le mystère dont il avait besoin pour rester un impératif catégorique. Les individus ne se regardent plus au travers d'un symbole de droit ou de religion, mais directement, car le travail ne comporte pas de fictions juridiques.

Taylor, grand ingénieur doctrinaire et enquêteur de génie, n'est pas isolé. On doit le rapprocher des théoriciens de toutes les écoles qui, de points de vue différents, cherchent les lois du travail et l'analysent : mais alors que Taylor ne songe guère qu'à la technique, les socialistes et surtout les syndicalistes, eux, songent, plus que lui, aux côtés sociaux du travail, à ses prolongements en liberté et en bien-être, aux institutions qui constitueront le gouvernement futur. Ils sont économistes et réformateurs; Taylor, lui, est surtout technicien. Divergences certaines que l'on aurait tort, au reste, de pousser trop loin, car, d'une part, les premiers socialistes, notamment les fouriéristes, ont donné à cette préoccupation technique une première formule, qui a son importance historique; d'autre part, Taylor a été préoccupé d'une réorganisation de la société par une *direction scientifique*.

L'écrivain qui pourrait, à certains égards, représenter le centre

de ces tendances diverses, au fond convergentes, c'est Proudhon, avec sa *Création de l'ordre dans l'humanité* : il a pensé à la technique et à la liberté. C'est le pré-Rousseau et le pré-Montesquieu des formes sociales en voie de devenir; mais un Rousseau ou un Montesquieu trop diffus et touffu.

Chaque époque a son grand livre politique; et ce n'est que lorsqu'il est écrit que l'époque a une âme, un style, un type. Après Bossuet sermonaire et historien de l'absolutisme régalien, il y a Rousseau, théoricien d'une démocratie despotique en voie de libération; et il y a encore du Bossuet dans Rousseau; puis, Siéyès; puis Royer-Collard, puis Benjamin Constant, puis Tocqueville, puis Cormenin, tous fils de Montesquieu; et alors, ceux-ci morts, un immense vide dans le droit constitutionnel.

De nos jours, des écrivains de talent essaient de remplir la place occupée par ces aînés illustres dont les noms, quoique très particularisés historiquement, restent immortels, par le prestige de l'éloquence, tels Royer-Collard et Benjamin Constant; mais, aucun de ceux auxquels nous pensons n'a encore trouvé ces expressions véhémentes, ces textes qui donnent de grands coups d'aile aux inquiétudes collectives.

En chacun de nous, il y a d'extraordinaires facultés lyriques qui sommeillent; nous le voyons dès qu'un grave événement surgit, puisque aussitôt un écrivain se révèle : ce n'est pas eux qui les éveilleront. Ce qui manque à ces hommes distingués, ce n'est ni le don de l'observation, ni l'ambition d'être utiles; c'est la volonté ou la possibilité d'avoir une doctrine. Ils ont honte de l'enthousiasme, admirable faculté coordinatrice. Ce sont des écrivains qui serrent de si près la réalité qu'ils l'étouffent, en s'étouffant eux-mêmes, sans savoir, sans vouloir en exprimer l'ardeur et la raison secrètes, l'ordre pour tout dire, par lesquels tous ces faits échevelés représentent des essais de sociabilité : tous ces faits n'attendent-ils pas l'intelligence coordinatrice de l'observateur dégagé des partis pour raffermir l'équilibre social?

Les hommes en société tendent instinctivement à la pondération mutuelle; mais cet instinct, que tant d'autres instincts contrarient, a besoin d'être guidé et fortifié pour devenir réfléchi tout en gardant ses nécessaires particularités de spontanéité et de génie naturel.

Nos modernes Benjamin Constant ont peur des idées; ils croient

que les idées sont, par essence, de stériles abstractions; ils les appellent parfois des « nuées » sans jamais se dire que si les « nuées » assombrissent le ciel, c'est elles qui donnent à la terre l'humidité qui la féconde.

Des idées, c'est-à-dire une doctrine. Une doctrine, nous essayons de la formuler.

C'est toujours la liberté qui nous préoccupe; mais, entendue tout autrement qu'autrefois. Ce que notre temps cherche, c'est pousser la liberté dérivée de la Révolution vers des formes corporatives qui, depuis que le régime corporatif a été détruit par la Révolution, n'ont cessé d'essayer de se reconstituer.

Liberté et Travail.

Au lieu de « faire » du pouvoir, la constitution en voie de devenir « fera » de la liberté en organisant le travail. Travail et liberté pour tous, sous la surveillance de tous les intéressés, groupés professionnellement.

Quelques-uns voudraient amoindrir la liberté au profit de l'organisation : ce que nous souhaitons, c'est perfectionner la liberté par l'organisation et lui rendre, par le travail, des titres ou des justifications, une noblesse morale que les luttes de partis et l'arbitraire gouvernemental ont effacés ou flétris au fond de nous.

Les membres des organisations professionnelles seront départicularisées par leurs alliances mêmes : interprofessionnelles, elles parleront au nom de l'intérêt commun de tous les hommes à vivre dans une société respectueuse de leur liberté, de leur travail et de leur bien-être. Cet intérêt permanent, les organisations ouvrières en particulier (qui entendent représenter le consommateur et le producteur) se sont toujours efforcées de le servir, de le défendre par delà leurs intérêts de salaire. Aussi, bien loin de réclamer des privilèges pour une catégorie sociale, elles viennent formuler les règles qui, en relevant le travail de ses déchéances sociales et juridiques, rendront à l'univers anémié ses raisons de vivre et de prospérer sans haine et sans arbitraire.

Les nations ont besoin de tous les travailleurs pour se reconstituer. Elles ne donneront jamais assez de soins à l'œuvre qui aura pour objet de les rendre plus laborieux, plus robustes, plus conscients, plus heureux. Et, c'est en universalisant l'obligation au travail, qu'elles atteindront le triple objet de cette immense ambition.

Enseignée par sa longue misère et par ses sacrifices, la classe ouvrière croit qu'il n'y aura de paix entre les peuples que si, d'abord, dans chaque nation, les groupes représentant les grands intérêts professionnels se sont soumis eux-mêmes à un régime de droit (ou de discussion) qui substituera à l'empirisme industriel et commercial, générateur de conflits inutiles et déperditeur de forces, des accords librement concertés et sanctionnés par tous les intéressés en considération de l'ordre général.

Hier, c'est par le pouvoir que l'on veut régler l'ordre; aujourd'hui, par la production; hier, gouvernement de juristes; aujourd'hui, de techniciens; hier, coordination sociale par un homme ou des partis; demain par des groupes professionnels.

Dans tout l'univers, sur les ruines de la guerre, les peuples essaient de créer la République du Travail.

MAXIME LEROY.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA VOLONTÉ, LA LIBERTÉ ET LA CERTITUDE D'APRÈS RENOUVIER[1]

I. — L'analyse des fonctions humaines : la volonté. Solution provisoire du problème de la liberté.

Une analyse des fonctions humaines se termine naturellement par l'étude de la volonté, naturellement, car, ainsi que nous allons le voir, la volonté, pour M. Renouvier, est par définition la plus élevée des fonctions de la conscience.

Si le point de vue du premier *Essai* avait pu être celui du second, il aurait fallu, ce qui peut-être d'ailleurs ne va pas sans difficulté, changer quelque chose dans l'ordre des catégories et mettre la finalité avant la causalité.

Il est impossible d'aborder l'observation des phénomènes volontaires sans être tout d'abord frappé d'un caractère dominant qui les différencie aussitôt de tous les autres. C'est pourquoi les Anciens, qui d'une allure primesautière s'élançaient droit vers l'essentiel, avaient défini l'âme une chose *soi-mouvante*. Malgré tous les antécédents physiques, intellectuels, passionnels, qui peuvent précéder une détermination et que la conscience, du moins dans certains cas, n'ignore pas, elle ne laisse pas d'estimer qu'une autre résolution que celle qu'elle prend était possible, qu'il lui appartenait de se tourner vers tel parti aussi bien que vers les autres, en évoquant telles raisons, en écartant telles autres raisons. Cette automotivité de la représentation est, comme apparence, absolument incontestable. Aussi étudier la volonté telle qu'elle s'apparaît, analyser le contenu apparent de l'idée de volonté, ce sera retourner sous toutes

1. Ces pages sont extraites d'un cours sur Renouvier, professé par O. Hamelin en 1905-1906 à la Sorbonne. J'espère pouvoir un jour publier ce cours intégralement, s'il trouve un éditeur. — L. Robin.

ses faces et suivre dans ses conséquences l'idée d'automotivité (*Psychol.*, I, 296-298).

Au-dessus des conditions organiques qui lui servent de base s'élève la vie spontanée. Il y a d'abord la vie physiologique. Elle est la même quand les mêmes conditions sont données. Elle a beau être flexible et comporter toutes les modifications que peut produire l'habitude, elle ne laisse pas d'être clairement soumise tout entière à des lois. Passons-nous à la vie mentale, mais en restant toujours dans le domaine de la spontanéité? La même constatation s'impose. Le cours des représentations dans le rêve, et même en général dans tous les états non réfléchis de la conscience, la production des mouvements nés des passions, tout cela révèle une loi qui ne fait que se dérouler. Seule la locomotion dite volontaire pourrait sembler nous offrir une exception; réservons-la, sauf à y revenir tout à l'heure, et disons que, dans le reste des phénomènes de la vie spontanée, même la plus manifestement psychique, nous ne trouvons que des lois en exercice. « Tout cela n'a rien de commun avec la volonté » (298-299; cf. 371 et 396). Quand donc y a-t-il volonté? C'est quand on se représente qu'on appelle, suspend ou bannit les représentations. Et cette souveraineté de la représentation sur elle-même se produit dans tous ces états supérieurs de la conscience qu'on appelle attention, abstraction systématique, réflexion soutenue et variée, états qui sont de véritables « analyses automotives »; ou encore dans la formation de décisions, divergentes d'un agent à un autre et impossibles à prévoir, dans la lutte contre une passion. Si donc on se reporte à l'observation des états que nous venons de rappeler, on reconnaîtra, sans oublier les conditions de toutes sortes dont elle dépend en partie, qu'il faut définir une volition de la façon suivante : c'est, dans un acte de conscience, le caractère que présente cet acte de sembler, alors qu'il est suscité, pouvoir aussi bien ne l'être pas, toutes les conditions demeurant les mêmes. La volonté n'est, bien entendu, qu'une expression générale qui répond à la désignation particulière et individuelle d'un acte par le mot de volition (299-301).

La définition s'approfondit si on fait appel à la catégorie de causalité. Le rapport qui se pose entre la représentation comme voulante et la représentation comme voulue n'est pas autre chose qu'un rapport de cause à effet. C'est même le vrai rapport de cause à effet, sans séparation des deux termes et, au contraire, avec leur entière et manifeste corrélation. Car la représentation

qui veut et la représentation voulue sont, dans la conscience, simultanées. Ce n'est plus comme dans le cas où l'effet est quelque chose de physique et d'extérieur. Physique et extérieur, l'effet se présente comme succédant à la cause; ici tous les deux vont de pair : vouloir penser à quelque chose, n'est-ce pas y penser? Ainsi se réalise, sans recourir à l'idée d'une mystérieuse contenance, l'idée que la cause donne l'effet, est déjà l'effet. Usant donc du rapport de causalité, puisque nous sommes dans son propre et primordial domaine, nous dirons que la volonté est une force et qu'une volition, chose concrète et singulière, est un effort. Seulement l'effort, essence profonde de la volition, est, comme nous l'avions déjà dit de la volition moins profondément scrutée, le « caractère d'une représentation ». Il n'y faut pas voir le fait d'un représentatif séparé agissant sur un représenté séparé; il ne faut pas poser d'une part un homme sans volonté et, par derrière lui, un autre homme chargé d'être la volonté du précédent. L'effort est dans la même conscience, dans le même homme. Il ne fait que qualifier certaines représentations, et, au lieu de distinguer entre deux réalités dont l'une produit l'effort et dont l'autre le reçoit, on doit se borner à distinguer entre deux modes de la représentation : l'un qui offre le caractère de l'effort et de la volition, l'autre qui en est dépourvu. Celui-ci, c'est la représentation simple, la représentation qui n'est que pensée réduite à elle-même. En somme, il est permis d'envisager à tout instant dans la conscience une représentation ayant « ce caractère d'être sa propre cause ou d'être la cause d'une autre qui s'identifie avec elle ». C'est cela même qu'est la volition ou, si l'on recourt à un terme général, c'est cela même qu'est la volonté (301-304).

Mais, si la volonté est bien ce que nous venons de dire, on voit aussitôt deux traits nouveaux se présenter pour en compléter l'idée. En tant que la volonté s'offre à l'observation comme comportant une pluralité de conséquents possibles et non pas un seul et unique conséquent, elle se pose donc comme échappant à une loi *à priori*, et, par conséquent, elle paraît créer une solution de continuité dans les choses. Par contre, si elle échappe sous un certain rapport à toute loi, elle est le principe de nouvelles lois, elle crée des lois. Elle peut imposer aux phénomènes un ordre nouveau et une orientation nouvelle. Comme créatrice d'une loi nouvelle, d'un ordre nouveau dans les faits de conscience, elle fait l'individualité du

soi. La matière de la conscience consiste en phénomènes que la conscience reçoit comme de l'expérience et non comme d'elle-même. Les formes ou lois de l'entendement sont déjà plus à elle; toutefois les catégories sont quelque chose de général et non de propre à tel ou tel *soi*. La mémoire réunit sans doute le passé d'une vie individuelle; mais la série de phénomènes qu'elle relie peut être un fragment d'un ordre total qui embrasse l'individu. Les passions, suivies du caractère natif, des instincts et des habitudes, comportent sans doute une grande variété et peuvent constituer des groupes de phénomènes marqués au coin de la singularité et qu'on ne saurait confondre avec d'autres : telle est sans doute l'individualité animale. Mais ces groupes singuliers de phénomènes ne sont pas détachés de l'ordre du monde; ils en sont des parties. Seule la représentation qui se pose avant toutes les autres, pour ou contre les autres, pour elle-même ou contre elle-même, seule cette représentation peut constituer l'individualité humaine, l'individualité personnelle (305-306). On voit que la volonté, rupture avec l'ordre total du monde et principe de nouvelles orientations pour la conscience, est la même chose que la liberté : volonté et liberté, les deux mots sont synonymes (306-307).

Mais cela ne fait pas que la volonté soit un pouvoir substantialisé, une faculté par derrière les faits, une faculté de vouloir vouloir; elle n'est, encore une fois, qu'un caractère spécial de certaines représentations. Cette idée de la volonté se confirme en la confrontant avec les phénomènes de conscience pris à leur origine et saisis dans leur développement. Dès la première apparition du sentiment, il y a lieu de distinguer entre celui qui n'est que pure impression et celui qui enveloppe un effort. Une sensation claire est moins encore une sensation vive qu'une sensation maintenue. Jouffroy avait raison d'observer que toutes les fonctions humaines, à commencer par la sensibilité, se dédoublent suivant qu'y intervient ou non la volonté. Tout le monde connaît la distinction qui existe entre voir et regarder, entendre et écouter, toucher et palper, etc. Qu'est-ce maintenant que l'attention? Sans doute l'attention suppose toujours un intérêt; mais elle n'est pas proprement la représentation attirée et retenue par un intérêt. Ce n'est pas non plus une simple représentation distincte, une sensation par exemple qui, comme on dit, frappe notre attention. Que ce soit comme appliquée aux phénomènes extérieurs et s'appelant alors observation, ou comme appliquée aux phénomènes

internes et s'appelant alors réflexion, l'attention est toujours au fond une représentation maintenue par un effort, et, dans le cas de la réflexion, une représentation redoublée avec effort, une conscience de la conscience que nous nous donnons par un effort. L'observation et la réflexion sont des modes volontaires de la représentation. C'est pour cela qu'elles sont proprement humaines. Car, s'il y a dans l'animal de la volonté, ce ne serait donc tout au plus que sous une forme basse et confuse, à l'état naissant ou à l'état évanouissant. Pour dire vrai, il n'y a dans l'animal que passion et il n'y a pas volonté. Considérons-nous maintenant la représentation en tant qu'elle aboutit à des déterminations et à des actes? Une représentation passionnelle amène la détermination et l'acte si elle n'est pas écartée, si d'autres représentations, passionnelles aussi d'ailleurs, ne se présentent pas, comme chassant et remplaçant la précédente avec effort. Enfin ce qu'on appelle la raison, l'emploi systématique de la spécification et de l'abstraction, qui rend la science possible, est aussi essentiellement un mode volontaire de la représentation. Ainsi la volonté est bien, comme nous l'avions dit, un certain caractère des représentations, quelque chose qui fait partie de certaines représentations, non une faculté à part (307-325).

Mais l'homme ne s'élève à l'autonomie ni d'une façon absolument durable, ni d'une façon complète : il retombe de temps en temps dans la spontanéité passionnelle et animale, et, d'autre part il subsiste toujours en lui des fonctions qui n'ont pas d'autre principe que cette spontanéité, même quand on serait tenté de les prendre pour des fonctions volontaires. Pour bien délimiter l'étendue de ce qui est volontaire dans la représentation, nous avons à étudier cette chute dans la spontanéité et cette part subsistante de spontanéité (326). — Occupons-nous d'abord de la dégradation, de la dégradation, non pas morale mais psychologique, de la conscience réfléchie; autrement dit, occupons-nous de la rêverie et du rêve, du sommeil et du songe.

Il n'y a pas de fonctions absolument continues, continues d'une continuité mathématique : ce serait là, en effet, une contradiction. Mais enfin les fonctions purement physiques, offrant une continuité sensible, s'exercent sans interruption apparente. Il en est déjà autrement des fonctions organiques : alors surtout que des passions ont surmené l'organisme, les fonctions organiques corres-

pondantes sont momentanément suspendues. Lorsqu'il s'agit des fonctions mentales sensorielles, intellectuelles, passionnelles et volontaires, l'intermittence est très marquée : après une période de conscience vive et réfléchie, un affaiblissement de la conscience survient (326-330).

Le sommeil est une intermittence plus prolongée que les autres. La fatigue et le besoin de repos se traduisent par le sommeil. Mais la constatation de ce fait journalier ne constitue pas une explication du sommeil, étant donné surtout que l'état de fatigue peut, dans certains cas, durer longtemps sans amener le sommeil. Le sommeil s'explique-t-il par la circonstance physique que la nuit remplace le jour? C'est ce que personne ne voudrait soutenir en présence des exceptions trop manifestes et trop nombreuses qui démentiraient une pareille loi. Il ne s'explique pas non plus uniquement par des conditions physiologiques. Un grand fait proteste contre une explication de ce genre : c'est à savoir le fait assez fréquemment observé que certaines personnes ont le pouvoir de dormir à volonté, comme c'était notamment le cas du physiologiste J. de Müller. L'explication doit donc être en partie psychologique. Si nous considérons les animaux, nous voyons que chez eux la suspension spontanée des passions, l'absence ou l'inopportunité des sensations, suffisent à produire le sommeil. Il n'en est pas de même chez l'homme. Alors que l'animal s'endormirait infailliblement, l'homme ne s'endort pas toujours. Que faut-il de plus pour que l'homme s'endorme? Il est clair que c'est la suspension des fonctions réflexives. Là est, humainement parlant, la vraie cause du sommeil. Que s'ensuit-il touchant l'état mental de l'homme dans le sommeil? Y a-t-il dans le sommeil sans songes manifestes une simple suspension de la réflexion, ou bien une suspension beaucoup plus profonde et, au besoin, totale de la vie psychique? La question de savoir si l'âme pense toujours pouvait avoir un intérêt métaphysique pour le substantialisme de Descartes ou de Leibnitz. Elle n'en a plus aucun de cette sorte aux yeux de quiconque s'est rendu compte qu'il n'y a pas une substance âme dont la pensée serait l'attribut essentiel et constitutif, et que tous les phénomènes admettent forcément des intermittences. C'est donc une question de fait. Faut-il dire que, les fonctions réflexives étant seules suspendues dans le sommeil, le sommeil de l'homme est exactement la même chose que la veille de l'animal? Non sans doute : il y a encore un

degré de paralysie de plus dans la représentation. Le somnambulisme naturel lui-même ne correspond pas exactement à la veille de l'animal. Car le somnambule, grâce d'ailleurs à une habitude bien humaine d'abstraction, a l'esprit concentré tout entier sur une certaine série de représentations et il n'accepte aucune sensation si elle n'intéresse pas cette série, tandis que l'animal éveillé reste ouvert à toutes les sensations. On a dit que, lorsqu'une sensation brusque nous réveille, nous avons le sentiment de sortir d'un état de profonde préoccupation; mais cet état est une invention de la réflexion renaissante, qui s'efforce de rattacher l'état présent à un état passé. Jouffroy a fait valoir une prétendue faculté de se réveiller à heure fixe; mais, si le phénomène allégué ne s'expliquait pas par un sommeil imparfait, la mesure directe du temps qu'il supposerait serait un pur miracle. Du reste l'absence de souvenir, au réveil d'un sommeil sans songes, est une preuve qu'il ne se déroulait pas en nous de phénomènes psychiques, ou bien du moins la conscience à laquelle ces phénomènes auraient appartenu ne serait pas la nôtre, ne serait pas la seule dont nous puissions parler. Il est vrai qu'il est malaisé de dire à quel degré s'arrête l'état de torpeur qui est celui de l'homme endormi. Selon toute probabilité, l'obscurcissement de la conscience dans le sommeil diffère bien peu d'une suspension totale (330-337; 339-340). — Le premier résultat de la suspension des fonctions réfléchies n'est pas le sommeil. Tant que la volonté est encore là, sans s'exercer sans doute mais comme prête à se susciter à l'occasion, l'état de la conscience est la rêverie. Dans cet état c'est l'association des idées qui règne, c'est-à-dire le déroulement des séries purement naturelles et habituelles de la pensée, avec possibilité pour les sensations d'intervenir. Lorsque les sensations n'interviennent plus et qu'il subsiste à peine un vague sentiment de pouvoir et d'existence, il n'y a plus rêverie, il y a rêve, état qui fait transition vers le sommeil et qui occupe certaines insomnies, où la conscience lutte sans pouvoir achever de s'obscurcir (337-338). — Le songe ne doit pas être confondu avec le rêve. Dans les songes toutes les fonctions mentales sont en activité : les sensations, les catégories, le jugement, le raisonnement, les passions; toutes les fonctions sont présentes, disons-nous, toutes, sauf la réflexion. Il n'y a pas dans le songe possession claire de l'automotivité, et c'est ce qui explique, d'une part, que notre vie soit pour nous, dans le songe, *un spectacle*, une représentation impersonnelle,

d'autre part, que nous croyions avoir l'expérience d'une réalité. Car, pour ce qui est de ce dernier point, on comprend que, faute de critique c'est-à-dire d'automotivité, tout possible est érigé en réalité, et cela à tel point que certains prétendus faits sont intégrés par nous à notre personnalité, ce qui donne lieu parfois à un dédoublement, à une aliénation de notre personnalité. Sans doute il y a bien dans le songe une apparence de réflexion; mais ce n'est pas une réflexion véritable, c'est une réflexion qui est elle-même « songée ». Croire, à l'instant du réveil, constater directement une réflexion qui occupait le moment d'avant, c'est certainement transporter à ce moment antérieur ce qui n'est donné que dans le moment présent. L'accomplissement en songe de travaux intellectuels dignes de ce nom est douteux, et, quant au fait non douteux que la possession de souvenirs s'affermit par le sommeil et le songe, il ne suppose en aucune manière la réflexion; il s'explique par la répétition machinale et l'habitude (340-347). — Le somnambulisme naturel simule la veille. Mais le fait que le somnambule est enfermé dans une série unique de représentations prouve éloquemment l'absence en lui de l'automotivité, et l'absence de souvenir dépose dans le même sens, car nous nous souvenons de ce qui a été nôtre, non de ce qui a passé en nous sans nous être assimilé (347-348). Nous parlerons tout à l'heure du somnambulisme artificiel.

Nous venons de nous occuper de la dégradation de la conscience réfléchie. Nous arrivons aux phénomènes spontanés qui subsistent dans la conscience à côté de la réflexion et dont le jeu propre ne doit rien à la réflexion. — Pour commencer, nous allons nous attacher à la production de mouvements dans les organes, sous l'influence des phénomènes spontanés dont nous parlons.

A peine est-il besoin de rappeler au préalable comment il faut entendre en thèse générale les rapports du physique et du moral. Le rapport de causalité qu'on doit poser entre les deux termes n'est pas une action transitive de l'un sur l'autre, et il ne se ramène pas non plus à l'évolution immanente d'un terme unique. Ce qui lie les deux termes, c'est une pure harmonie. L'effort qui s'y surajoute ne sort pas de la conscience. Lorsque le conditionnement va du physique au moral, il ne faut pas oublier que les termes rapprochés par l'harmonie sont, malgré leur hétérogénéité, des représentations. Car le physique n'est en somme que représentation, et conditionner

le moral par le physique, c'est conditionner les représentations supérieures par des représentations inférieures. Lorsque le conditionnement suit l'ordre inverse, celui qui va précisément nous occuper, il faut bien observer que le conditionnement est aussi réel que dans le cas précédent; que c'est très réellement que des représentations jouent le rôle de condition par rapport à des faits organiques, ou des représentations supérieures par rapport à des représentations inférieures. Les tentatives mécanistes pour réduire toute l'activité d'un être vivant à une simple réaction, répondant sans intermédiaire à une action exercée sur lui du dehors, ne sauraient aboutir. Lorsqu'une mauvaise nouvelle détermine des vomissements, il n'y a évidemment aucune liaison directe entre les ondes sonores qui constituaient la nouvelle dans sa partie physique et les contractions de l'estomac. Le chagrin produit par la mauvaise nouvelle est un intermédiaire indispensable : c'est-à-dire que c'est ce chagrin, en un mot un phénomène moral, qui est la condition réellement déterminante du phénomène organique qui suit (353-362).

Puisque nous voulons étudier le rapport qui lie certains mouvements organiques à certains phénomènes de la vie mentale spontanée, nous devons éliminer avant tout ceux des mouvements organiques qui, certainement, ne dépendent pas de conditions mentales. Ce sont d'abord les mouvements purement vitaux : mouvements du cœur, des intestins, des organes respiratoires, etc.; puis les mouvements réflexes; enfin les mouvements qui accompagnent inconsciemment, et quelquefois non sans les compromettre, des mouvements principaux que la conscience demandait tout seuls. L'élimination faite, il reste cinq classes de mouvements que nous allons parcourir (365-368). — 1° *Les mouvements instinctifs.* L'étude de l'instinct montre combien ces mouvements sont loin d'être produits par la volonté; car, là même où le mouvement est voulu dans son ensemble, ce n'est sûrement pas la réflexion qui pose la première base pour l'adaptation de l'effort au résultat à produire (368-370). — 2° *Les mouvements consécutifs aux passions.* Ils sont si bien étrangers à la volonté qu'ils suivent les passions sans et même contre la volonté. Pour arrêter les mouvements que les passions déterminent, dans les viscères ou sur la face par exemple, il faut réprimer les passions elles-mêmes, et, si l'on veut amener les mouvements qui sont liés aux passions, il faut, à quelque degré au moins, exciter en soi les passions requises : ce qui explique

pourquoi ceux qui jouent la comédie de l'amour ou de l'amitié s'y prennent eux-mêmes (371-373). — 3° *Mouvements nés de l'imagination.* Il y a d'abord ceux *qui ne sont pas prévus.* L'image qui les provoque peut ne pas s'accompagner d'une croyance à la réalité de son objet : la simple idée d'un bruit strident fait grincer des dents, celle du roulis ou d'un aliment répugnant donnent des nausées. S'il y a croyance à la réalité de l'objet, les mouvements organiques se prononcent davantage : on a vu la crainte de l'asphyxie par des gaz irrespirables, absents en réalité, amener un commencement d'asphyxie. C'est de cette manière que s'expliquent les mouvements organiques dans le somnambulisme artificiel, chez les extatiques, les visionnaires, les convulsionnaires, les hallucinés (374-379). — 4° Il y a ensuite les *mouvements préimaginés.* Tout mouvement, imaginé comme devant se produire, se produit ou tend à se produire effectivement, à moins que la volonté n'en écarte l'image. Par cette loi s'expliquent le rire qui éclate par le seul fait qu'on a envisagé la possibilité de rire, la contagion du bâillement, l'imitation sympathique, c'est-à-dire la reproduction d'un mouvement qu'on voit exécuter devant soi par un autre agent, la mise en branle du pendule qu'on tient à la main et dont on attend le mouvement, le va-et-vient de l'anneau suspendu dans un verre et qu'on s'est représenté comme devant bientôt sonner l'heure; ainsi s'expliquent beaucoup des phénomènes du spiritisme; ainsi s'explique enfin le vertige physique amenant ou préparant une chute : on s'est représenté la possibilité de tomber, et cette possibilité passe à l'acte si l'on n'en détourne pas son esprit. Tous ces mouvements nés de l'imagination, quelquefois contre la volonté et plus souvent encore sans la volonté, sont évidemment tout autre chose que des mouvements produits par la volonté (382-393). — 5° Reste enfin le cas des *mouvements volontaires.* La question est de savoir si la volonté intervient immédiatement dans la production des mouvements volontaires, si c'est elle qui agit directement sur les organes pour produire ces mouvements. Il faut répondre négativement. En effet, parmi les mouvements des quatre premières classes énumérées, il y en a beaucoup que la volonté peut précéder et sur lesquels elle peut influer indirectement; mais il n'y en a aucun qui ne puisse se produire sans elle. Et d'autre part on sait et on convient universellement que, sans image et sans passion, la volonté toute nue ne produit jamais aucun mouvement. Ajoutons que cette théorie a pour elle l'analogie de la

locomotion animale, puisque l'animal n'a point la volonté au sens où nous en parlons. — Cependant on hésite devant ce que la théorie a d'inusité. On objecte l'existence de l'effort musculaire. Maine de Biran croyait pouvoir établir la parfaite et directe connexité de l'effort voulu avec la sensation musculaire, identifier l'effort musculaire avec une action efficace de la volonté sur l'organisme. Mais qu'est-ce que la sensation musculaire? Pour rendre le témoignage qu'on lui demande, il faudrait qu'elle fût essentielle à l'acte même de la volonté. Or il n'y a point de sensation de cette espèce. Tout ce qu'on aperçoit, c'est une sensation qui naît après que l'effet est produit, et à la suite du conflit des muscles entre eux ou avec un objet extérieur. Postérieure à l'effort, cette sensation n'a rien à nous apprendre sur l'effort. D'ailleurs l'analyse de Maine de Biran est imparfaite : il a oublié entre la volition et le mouvement un intermédiaire, savoir la représentation imaginative du mouvement. Ce qui appartient à la volonté, c'est une certaine représentation de *jussion*; mais cette représentation revient à une décision de maintenir dans la conscience l'image du mouvement à exécuter. L'effort n'est pas transitif, mais tout interne. Les mouvements imaginés comme possibles se réalisent si la volonté n'en écarte pas l'image : il n'y a rien de plus dans la production du mouvement volontaire. Et, de fait, que faisons-nous quand nous voulons obtenir de nos muscles un mouvement inaccoutumé? Nous nous représentons le but avec insistance. Donc la volonté n'est pas la cause prochaine de la locomotion, n'est pas un fait biologique, mais un fait tout interne (394-406).

Ainsi voilà un résultat acquis : la volonté ne peut se chercher qu'à l'intérieur. Mais en avons-nous fini avec la représentation spontanée et tout ce qui est à l'intérieur de la conscience est-il volontaire? Non assurément : toute représentation interne ne se pose pas comme automotive; nous avons encore des éliminations à opérer (*Psychol.*, t. II, p. 2). — L'animal choisit ses actes et il peut même y avoir de la contingence dans ses déterminations. Cependant, comme il n'y a pas chez lui une conscience de la conscience, il ne peut être question de lui attribuer l'automotivité, la liberté. Ne parlons pas, même en lui, d'une mécanique des passions, car cela n'offre aucun sens clair. Mais disons que celle de ses représentations qui s'est trouvée assez maintenue obtient les effets qu'elle comporte; il n'y a là que prédéterminisme, ou contingence sans

liberté (2-5). — Passant à l'homme, essayons de dégager le terrain sur lequel pourra se poser la liberté.

Considérons d'abord les affirmations spontanées, en partie irréfléchies, donc anormales chez l'homme (6-7). — Toutes les affirmations spontanées sont dominées par une grande loi analogue à l'une de celles que nous avons rencontrées à propos des déterminations retentissant sur le physique. De même que l'imagination de l'acte physique possible conduit à l'obsession, au vertige et finalement à l'acte, de même la possibilité d'une affirmation conduit, par un « vertige mental », à l'affirmation et à la croyance. Il faut entendre qu'il s'agit généralement d'une affirmation pour laquelle on se passionne. Sous l'influence de la passion on commet le sophisme dont la formule est : *a possibili ad actum valet consequentia* (11-12). Il y a plusieurs cas. Voici d'abord celui de la folie. Une hallucination ou une sensation interne inaccoutumée frappe l'esprit du sujet. Peut-être commence-t-il par les tenir l'une et l'autre pour ce qu'elles valent. Mais devant leur persistance il peut arriver qu'il se trouble. Alors il les accepte et il les explique. Il croit, pour cela, à des faits imaginaires, il écarte tout ce qui contredit ces faits, il écarte notamment les jugements des autres hommes. Voilà la manie établie en lui. En s'étendant de proche en proche à tous les jugements, elle peut finir par désorganiser complètement l'intelligence : la manie, comme on l'observe souvent, aboutit à la démence (8-10). Il est bien entendu que cette explication mentale de la folie n'exclut pas une explication physique; mais les conditions mentales ont certainement leur part d'influence, puisqu'on voit des chocs moraux déterminer la folie (12-14). Passons maintenant à d'autres cas de la même loi. Voici les inventions bizarres et dérisoires, que leur auteur prend au sérieux et qu'il étend et perfectionne par de nouveaux recours à son imagination. Voici les persuasions opérées contre toute raison par l'éloquence, souvent à l'aide de la simple répétition qui est, comme on dit, la principale des figures de rhétorique. Il y a des éléments de folie chez tous les hommes, et vraiment il n'y aurait qu'une différence de degré entre la folie proprement dite et les autres égarements produits par le vertige mental, si le fait que certaines affirmations vertigineuses peuvent devenir l'objet d'une conviction partagée par beaucoup d'hommes ne mettait un abîme entre le fou isolé dans son jugement et les autres tributaires du vertige mental (14-19). C'est bien de ce vertige que relèvent

nombre de faits de l'ordre mystique : les oracles prononcés sur l'avenir ou les secrets qu'on croit pénétrer, les prophéties, la production de certains miracles et la croyance à certains autres. Mais des populations entières peuvent collaborer aux faits de cet ordre, et les fondateurs de religions, dont l'objet d'ailleurs est noble parfois, connaissent toujours les hommes et savent agir sur eux. Néanmoins le processus psychologique qui engendre toutes les croyances auxquelles nous faisons allusion est partout le même. C'est bien lui encore qui fait le fond des *Pensées* de Pascal : qui veut croire croira, dit-il;... plier la machine (21-26). Dans le somnambulisme artificiel, ou soi-disant magnétisme animal, l'attente, le vertige mental enfin, suffisent à tout expliquer. Car la nature des pratiques employées par le magnétiseur est indifférente pour le succès, et même la présence du magnétiseur n'est pas nécessaire à l'établissement du sommeil, pourvu que le patient croie que l'opérateur lui a donné l'ordre de dormir. La soumission du patient aux suggestions du magnétiseur prouve bien que le somnambule est livré au vertige mental. Remarquons bien que, si le sommeil somnambulique artificiel peut amener l'exaltation de certaines fonctions, c'est toujours des fonctions inférieures qu'il s'agit, de la sensibilité par exemple, jamais de la volonté et de la réflexion (26-36). Le vertige étant une prédominance de la vie spontanée sur la vie réfléchie, le remède au vertige est dans un appel à la volonté. Il y a un traitement moral de la folie et, plus généralement, une éducation de la volonté. Le but de cette éducation, c'est d'apprendre aux hommes à douter : l'aliéné complet ne doute jamais, l'ignorant doute peu (36-40, 20).

Le terrain sur lequel peut se poser la liberté est déblayé maintenant. Il est entendu qu'on ne peut la chercher qu'à l'intérieur de la conscience et dans cette partie de la conscience dont la vie n'est pas purement spontanée. L'observation bien employée nous apprend que l'apparence de l'automotivité ne se déploie que là. A cette apparence y a-t-il une réalité qui corresponde? Est-ce la liberté, ou bien la nécessité, qui est le vrai?

Commençons par consulter l'histoire et, avec son aide, établissons l'état de la question. Voici les objections qu'on a élevées contre la nécessité. L'opinion générale des hommes admet que les déterminations humaines peuvent être autres qu'elles ne sont. Spinoza pré-

tend que cette croyance résulte de l'ignorance où nous sommes des causes de nos actions. Mais on se croit libre même et surtout quand on connaît les causes de ses actes, et, là où on ignore les causes, on ne laisse pas de croire, dans beaucoup de cas, à l'existence de lois (55-56). — Si la nécessité est le vrai, il n'y a plus de jugement de moralité à porter sur les actes et il ne faut plus chercher à fonder la répression sur la justice (57-58). — Si tout est nécessaire, l'erreur l'est comme la vérité : il n'y a donc plus moyen de discerner le vrai du faux (58-59). — A supposer que la croyance à la nécessité puisse imposer silence à l'apparence contraire et parvenir à gouverner la conduite, celui qui croira à la nécessité sera, en face du cours des choses, résigné et inactif, ou bien au contraire, s'il s'imagine que ses vues sont conformes à la marche des choses, il se jettera fanatiquement dans l'action et se croira tout permis pour aider cette marche telle qu'il la conçoit (59-61). — Ces objections ne démontrent pas la liberté : elles établissent seulement que la liberté serait chose naturelle, qu'elle répondrait aux apparences. Mais il peut parfaitement y avoir une loi qui embrasse nos volitions; car, pourvu que cette loi ne nous contraigne pas et nous laisse notre spontanéité, nous ne la sentirons pas, quoiqu'elle enchaîne réellement tous nos actes. C'est pourquoi la liberté n'est pas un fait, le seul fait étant l'apparence de la liberté (61-63). Contre la liberté il y a donc des objections, comme contre la nécessité. Les partisans de la liberté admettent en général que la volonté se détermine avec indifférence. Il s'en suivrait que, dans le cas où il s'agit de prononcer sur le vrai et le faux, la volonté se prononcerait indépendamment des raisons d'admettre le vrai et de rejeter le faux. C'est là une thèse si évidemment chimérique, en même temps qu'absurde, que personne en fait ne l'a soutenue. On aime mieux se tourner vers l'action et mettre la volonté entre le jugement et l'action. Après que le jugement a prononcé, la volonté n'en reste pas moins indifférente devant la résolution à choisir. Si cela est vrai, la volonté est un pur et simple hasard. Mais d'abord cette volonté de hasard ne répond à rien de ce que nous constatons. On n'agit point sans poursuivre un bien. Nul n'est méchant volontairement, disait Socrate, et les vertus sont des sciences. Sans doute on peut voir le bien et faire le mal; mais c'est qu'il y a bien et bien, ce n'est pas que, en agissant, on puisse ne poursuivre aucune espèce de bien. Ne répondant à rien psychologiquement, la volonté de hasard n'est pas non plus d'accord avec nos

notions morales. Car une action non motivée ne compte pas : elle n'a pas de qualité morale. Telles sont, corrigées et rendues irréprochables, les objections d'Antoine Collins contre la liberté (67-68).

Les deux écoles réfutées l'une par l'autre, le problème reste entier. Toutes les deux ont en commun un même défaut : l'une isole une activité, l'autre isole une passivité, témoin la comparaison de la balance, approuvée par Leibnitz. Le déterminisme a raison de dire que l'homme qui délibère ne pense pas : « j'ai toute raison de me résoudre à ceci, mais ma volonté en décide autrement sans motif ». Il est exact que l'homme qui délibère pense : « ce motif me détermine, je me résous en conséquence ». Mais le déterminisme se trompe en mettant le motif hors de la volonté comme quelque chose qui pèse sur elle. Le motif et la volonté ne font qu'un : le motif, comme motif, est déjà voulu; la volonté est dans le motif (69-72, surtout 71). La liberté n'est pas quelque chose qui existe à part des motifs et des actes : elle n'est pas un pouvoir séparé, elle est un caractère de l'acte humain réfléchi (73). Ainsi sont conciliés l'ambiguité et la contingence de l'acte, c'est-à-dire l'élément le plus clair de la liberté, et tout ce qu'il y a de vrai dans le déterminisme socratique. Et c'est bien là la conclusion que réclame l'observation exactement analysée (73-75).

Par malheur elle ne nous fait pas sortir de l'apparence sur laquelle elle s'appuie. Elle vaut ce que vaut l'apparence. Il reste toujours à prononcer sur le fond. Contre la liberté il y a le panthéisme, le matérialisme, les manières nouvelles d'affirmer la causalité comme loi universelle et absolue. Ce sont là pour M. Renouvier des doctrines écartées. Il y a encore, il est vrai, contre la liberté, l'intérêt de la science, car la science est coextensive au déterminisme. Mais elle a encore une vaste carrière à fournir avant de se heurter aux actes libres. Il s'en faut d'ailleurs que l'acte libre soit, à tous égards, affranchi des lois. Il suppose au contraire beaucoup de lois. Il suppose des lois physiques, psychologiques; il suppose encore des lois sociales. La pression d'un milieu social pèse sur les agents, et, si elle ne détermine pas entièrement et individuellement chaque acte, on retrouve son influence marquée dans l'ensemble des actes, ensemble sur lequel porte la statistique (111 et 121). Enfin on fait valoir contre la liberté le principe de raison suffisante ou le principe de causalité; mais il n'y a pas d'infini en acte *a parte ante*, de sorte qu'il faut bien admettre des faits sans cause. D'ailleurs la

causalité bien comprise réclame la liberté, au lieu de l'exclure. En effet la causalité suppose que quelque chose commence par l'opération de la cause; si la cause ne fait rien commencer, il n'y a plus de causalité; il n'y a plus que le développement d'une substance (79-90). Rappelons enfin, en faveur de la liberté, la loi des grands nombres : dans l'hypothèse déterministe, il faut admettre que la nécessité simule, dans le jeu des phénomènes tel que l'expérience nous le présente, le balancement de possibles égaux (101). En fin de compte, des deux thèses opposées, c'est celle de la liberté qui répond le mieux à l'analyse des faits tels qu'ils sont, sans oublier bien entendu les faits de la moralité.

Comment donc faut-il qualifier la thèse de la liberté par rapport à la vérité et à la fausseté? Nous dirons qu'elle est probable. Mais ce n'est pas là une probabilité mathématique, c'est une probabilité qui ne se mesure pas, une probabilité morale. C'est une probabilité qui sollicite la croyance. Cette constatation nous oblige aussitôt à nous demander : qu'est-ce que croire? Nous sommes d'autant plus obligés de nous poser cette question et de la discuter, que le problème de la croyance n'est pas seulement au bout du problème de la liberté, mais qu'il interfère avec lui. En effet croire, c'est juger. Si la liberté est réelle, le jugement est libre. Ainsi l'affirmation de la liberté dépend de la liberté (90-94).

L'étude de la volonté en elle-même et aussi celle des phénomènes, tant purement internes que demi internes et demi extérieurs qui touchent à la volonté, sont, comme on devait s'y attendre, une des parties les plus soignées et, même aux yeux d'un lecteur qui fait des réserves ou se déclare hostile, une des parties les plus belles de l'œuvre entière de M. Renouvier. C'est, comme nous le répéterons en terminant, l'analyse de la volonté en elle-même qui nous paraît le morceau le plus définitivement réussi dans l'ensemble de recherches sur lequel a porté la présente leçon. Relativement à ce qui concerne les phénomènes voisins de la volonté, mais pourtant situés en dehors d'elle suivant M. Renouvier, nous voudrions indiquer quelques observations sur les tendances et les difficultés des théories de l'auteur.

Afin de maintenir à la volonté toute l'originalité de sa nature, M. Renouvier s'est constamment appliqué à restreindre l'extension du concept de volonté. Et, même si nous reprenons cette observation à un point de vue un peu plus général, nous devons dire qu'il

a restreint autant qu'il l'a pu la part du mental dans l'homme et chez les animaux. Voyez par exemple comme il fait étroite la part du songe dans le sommeil. Il s'empresse d'admettre la possibilité d'un sommeil dépourvu de songes, et il repousse avec quelque prévention les faits qu'on invoque contre l'existence d'un tel sommeil. On se serait attendu à autre chose dans son système, ou du moins à considérer un certain aspect de son système. La question de l'interruption de la pensée n'a pas d'intérêt métaphysique, pense-t-il, attendu que tous les phénomènes sont discontinus et qu'une intermittence de la pensée, par suite d'un sommeil vide de songes, est une intermittence plus prolongée qu'une autre mais pareille à une autre. Nous ne savons si cette assimilation est légitime. Les discontinuités, théoriques pour ainsi dire, qu'exige selon M. Renouvier la loi de nombre, ne sont pas nécessairement de même ordre que les interruptions observables qu'il admet dans sa théorie du sommeil. Et, sur le terrain des faits, peut-être rejette-t-il bien sommairement l'observation de Jouffroy, par exemple, sur le réveil à heure fixe. Dire, comme il le fait, que le sommeil où se produit une mesure du temps, est un sommeil incomplet, est un peu facile; car qu'est-ce qu'un sommeil incomplet, et la théorie de l'adversaire n'est-elle pas précisément que, en un sens, il n'y a pas de sommeil complet? Quoi qu'il en soit de ce point particulier, la tendance de M. Renouvier n'est pas douteuse. Un peu comme le faisaient certains spiritualistes, il fait la part grande à l'organisme et au mécanisme, pensant regagner en pureté et en solidité pour l'esprit ce qu'il lui fait perdre en étendue. Était-ce la tactique la meilleure et la plus profondément inspirée qu'il se pouvait à son point de vue? Nous ne le croyons pas. Deux tactiques sont possibles en effet : ou bien resserrer le mental sur lui-même, ou bien au contraire retrouver le mental partout, en approfondissant les phénomènes. Cet approfondissement dans lequel s'engage, en grande partie du moins, la psychologie contemporaine, paraît, plus que la méthode de séparation et d'exclusion, en accord avec les principes, avec la métaphysique générale de M. Renouvier, selon lesquels il y a, en thèse générale, de la conscience partout. Nous nous demandons, tout particulièrement, si sa théorie de la production du mouvement en conséquence des actes psychiques est compatible avec les principes généraux que nous rappelons. Assurément cette théorie est des plus remarquables : sauf des illustrations physiologiques, utiles

d'ailleurs, William James n'y a rien ajouté. Mais est-ce bien la théorie qu'on attendait le plus? M. Renouvier s'y exprime en vrai dualiste et, s'il croit, à tort selon nous, servir par là la cause de la volonté et de la liberté, il n'est pas trop fidèle à l'orientation panpsychiste de son système. Comme un Descartes conséquent et tiré au clair, comme un Malebranche, il envisage d'une part des phénomènes psychiques et de l'autre, comme leur suite, des phénomènes physiques, les reliant par-dessus un abîme au moyen d'une simple harmonie. Or, les mouvements sont eux-mêmes quelque chose de mental et, d'autre part, les phénomènes supérieurs ne peuvent pas sans doute s'isoler absolument. La logique du phénoménisme paraît exiger qu'on n'admette en réalité que des processus composés de mouvements et d'autres phénomènes surajoutés aux mouvements. Et, pour envisager la même question sous un autre aspect, cette logique paraît exiger que la causalité motrice soit autre chose qu'une pure et simple succession de deux termes sans lien, et déclarés sans lien parce que l'un est physique et l'autre mental. Si tout processus était envisagé comme moteur, et, dans quelques cas, comme automoteur au sens le plus fort, on comprendrait peut-être quelque chose à la production de nos mouvements, et cela en s'assurant l'avantage de ne pas trahir la cause du panpsychisme et en restant fidèle aussi à la cause de la liberté.

Si maintenant nous nous plaçons, non plus en face des phénomènes psychiques en général, dans leur rapport avec les phénomènes physiques, mais en face de la volonté et de la volonté limitée à la sphère de la conscience psychologique, nous trouverons que, dans cette sphère même, M. Renouvier fait à la volonté une part qui, elle aussi, est bien étroite. Est-il vraiment possible de refuser à l'animal toute participation à la volonté? M. Renouvier tend à le faire, déclare même qu'il le fait, et pourtant hésite, comme nous l'avons vu, lorsqu'il s'agit de trancher absolument et précisément la question. C'est une idée ingénieuse, que d'appeler la réflexion qu'on observe dans les songes, une réflexion « songée ». C'est peut-être même une idée vraie. Il serait difficile de croire qu'elle fût vraie dans son entier. La vie psychique est, dans les rêves, plus complexe qu'on ne le pense le plus ordinairement. Pourquoi les déterminations qu'on y prend n'auraient-elles pas quelque chose de volontaire? Il n'est pas indispensable pour qu'une détermination soit volontaire, qu'elle le soit expressément, ni surtout positivement. Une volonté qui abdique est

encore d'une certaine manière la source des déterminations. Se laisser faire, c'est encore faire, bien qu'au moindre degré. Cette idée n'est pas du reste éloignée de la pensée de M. Renouvier en certains moments. Elle est présente, si nous ne nous trompons, dans toute cette analyse du « vertige mental » qui est un des meilleurs chapitres de la *Psychologie* de M. Renouvier. — Un point sur lequel nous regrettons spécialement la restriction du rôle de la volonté dans cette psychologie, c'est la théorie de la conscience. M. Renouvier a souligné des traits les plus forts la contribution de la volonté à l'établissement de l'individualité vraiment digne de ce nom. Mais il estime cependant que la personnalité, sous son aspect le plus général, s'explique sans qu'on doive recourir à la volonté; il estime qu'un être peut dire *moi* sans posséder aucune parcelle de liberté, et fût-ce simplement une possibilité d'être libre. En cela nous avons peur qu'il ne se trompe. Une loi pure ne suffit peut-être pas à constituer la personnalité. Il ne s'agit pas de rétablir, contre les légitimes enseignements du phénoménisme, une entité. La personnalité est bien une forme, une catégorie, disons une loi. Mais cette loi exprime la possession d'une puissance d'agir ambiguë et autonome. Toutes les fois qu'il y a une telle puissance, il y a personnalité : voilà la loi. Quant à croire qu'il y a un certain cadre logique appelé personnalité, dont l'application à un certain groupe de phénomènes convenablement hiérarchisés suffit pour constituer une conscience, un être qui se regarde comme un *soi*, c'est ce qui semble peu facile. Être un *soi*, c'est être libre à quelque degré. En acceptant cette proposition, M. Renouvier n'eût pas été forcé d'abandonner cette autre proposition, non moins juste, que la liberté n'est pas une chose de fait. Car le *soi* s'observe et se constate, l'explication du *soi* par la liberté reste bien entendu une théorie, pour si solide que l'explication paraisse. En somme, au lieu de resserrer et de mettre à part le mental et surtout la volonté, nous aurions préféré que M. Renouvier se fût appliqué à les retrouver partout : cela nous eût paru plus conforme à son représentationisme. Il est vrai que nous interprétons volontiers ce représentationisme, non seulement en panpsychiste, mais en idéaliste, et que M. Renouvier n'est pas proprement idéaliste.

Il nous reste à appeler l'attention sur l'analyse de la volonté en elle-même, que nous avons déjà appelée le morceau le plus définitivement réussi parmi les recherches de M. Renouvier sur les faits de détermination. Cette analyse n'a pas été égalée à notre

connaissance; dans tous les cas, nous ne croyons pas qu'on puisse la surpasser. Cette analyse rend seule compte des apparences, nous voulons dire que seule elle les éclaircit et les suit pas à pas, sans en rien retrancher, sans y rien ajouter. Elle fait lumineusement apercevoir comment la liberté est possible et ce qu'est la liberté, si elle est. Le vice commun du déterminisme et de l'indifférentisme est mis à nu. Nous comprenons comment nos déterminations ne sont pas passivement subies par nous et comment, d'autre part, la liberté n'est pas un hasard intérieur, un *clinamen* transporté du dehors au dedans. Beaucoup de psychologues avaient parlé de l'unité de la vie psychique; néanmoins ils concevaient toujours cette unité comme résultant d'une convention entre plusieurs puissances distinctes. C'est à juste titre que M. Renouvier a déclaré qu'il avait eu, plus profondément que personne, le sentiment de l'indissolubilité des fonctions humaines. Avec lui la volonté n'est pas un pouvoir distinct, qui collabore avec deux autres pouvoirs distincts, l'intelligence et la passion : c'est, comme il le dit et le répète, un caractère de certains phénomènes. Et c'est notamment le caractère du phénomène appelé motif que d'être volontaire, de sorte qu'une action motivée et une action libre sont la même chose. La guerre à la mythologie et aux idoles, à laquelle M. Renouvier a consacré une si large part de ses efforts, n'a jamais été plus heureuse chez lui que dans l'effort suprême qu'il a déployé pour faire place nette à la liberté.

O. Hamelin.

(*A suivre.*)

LES DERNIERS PROGRÈS DE LA PHYSIQUE

Dans l'histoire de la physique, les dernières années qui ont précédé la guerre se montrent singulièrement fécondes et marquent une phase mémorable de transformation et de progrès. La dynamique électro-magnétique et le principe de relativité entraînaient une révision et une refonte de la mécanique classique; la structure atomique des corps cessait d'être une hypothèse et passait au rang des faits d'expérience précise; on pouvait désormais dénombrer, mesurer et peser les atomes et les molécules; les idées de discontinuité pénétraient, avec la théorie des *quanta*, jusque dans le domaine de l'énergétique; les découvertes en électro-optique se multipliaient et se combinaient avec les recherches sur la radioactivité de manière à corroborer, avec une force croissante, les conceptions nouvelles sur la nature électrique des derniers éléments matériels et des mécanismes intra-atomiques. Pendant la guerre même, cette admirable activité ne s'est pas interrompue et la science physique n'a pas cessé de s'enrichir en faits et en idées.

Aujourd'hui, au moment d'une reprise générale des œuvres de la paix, les savants tous rendus à la recherche et à la spéculation désintéressées, il ne paraît pas inutile de faire une courte récapitulation des principaux progrès accomplis, ne serait-ce que pour engager le lecteur à entreprendre pour son compte une enquête détaillée. L'état présent de la science en vaut la peine. Les idées nouvelles battent en brèche les théories classiques. Il semble qu'on soit à la veille d'un remaniement des notions les plus fondamentales. Et cependant, peut-être même à cause de ce conflit, jamais le besoin de synthèse ne s'est affirmé plus impérieusement, au spectacle des relations imprévues surgissant entre les domaines les plus éloignés de la physique, et jamais l'unité de la science n'est apparue plus majestueuse et plus impressionnante. Il y a là ample matière

à réflexions pour le philosophe et, en particulier pour la philosophie des sciences, une occasion rare de rajeunissement au contact de l'expérience et des idées théoriques directement issues de la technique.

*
* *

Le principe de relativité a continué à faire l'objet de discussions critiques et à exercer la sagacité des géomètres. La constance absolue de la vitesse de la lumière dans le vide, posée par Einstein comme un principe dicté par l'expérience, ou plutôt par l'échec de toutes les expériences ayant pour but de mettre en évidence le mouvement des systèmes matériels par rapport à l'éther, entraîne des conséquences qui choquent profondément nos habitudes mentales et qui dérangent nos notions les plus assises. Il est gênant de renoncer à l'idée commune du mouvement de solides invariables. La déformation obligatoire des systèmes matériels en mouvement, qu'exprime le coefficient de « contraction » de Lorentz, répond-elle à une réalité, ou n'est-elle qu'un artifice de calcul? Il est également difficile d'admettre l'impossibilité pour un mobile de dépasser la vitesse de la lumière, en tant que conséquence immédiate d'un raisonnement géométrique et cinématique, en l'absence de toute considération dynamique. Enfin, le *temps local* a un caractère paradoxal. Il y a quelque chose de déconcertant dans l'idée que la simultanéité n'a qu'un sens relatif à un système d'axes. L'invariance de la vitesse de la lumière ne nous paraît contradictoire, dit Einstein, que parce que nous faisons implicitement confiance à deux affirmations arbitraires, à savoir : l'affirmation que deux événements se passant en deux lieux différents ont lieu simultanément à un contenu indépendant du choix du système de référence, et l'affirmation que la distance entre les lieux où deux événements se passent simultanément ne dépend pas du choix du système de référence. Mais si ces affirmations sont arbitraires, le temps perd son caractère universel et les répercussions du principe de relativité se font sentir jusque dans le domaine des catégories les plus fondamentales de l'entendement. C'est à une antinomie au moins aussi grave que les antinomies kantiennes qu'on se heurte. N'est-elle pas résoluble? C'est à ce problème que s'est attaqué M. E. Guillaume

1. La théorie de la relativité et le temps universel (*Revue de métaphysique et de morale*, mai-juin 1918).

dans un mémoire paru l'année dernière dans la *Revue*. Nous nous bornerons à y renvoyer le lecteur. L'auteur traite le problème exclusivement au point de vue logique et mathématique, et il croit pouvoir démontrer que, contrairement à l'assertion d'Einstein, il est possible de substituer aux équations de transformation de Lorentz un système équivalent, dans lequel des variables, u et u', dénommées « horloges-mères », remplacent le temps local, et où intervient, pour le temps, une seule variable indépendante, jouant le rôle d'un paramètre, qui est le *temps universel*. Alors les apparences que traduit la transformation de Lorentz s'expliquent sans qu'il soit nécessaire d'avoir recours à l'hypothèse de la « contraction » des longueurs en mouvement. Tout se ramène à une question de point de vue. Les résultats de la théorie de la relativité peuvent s'exprimer indifféremment en temps local ou bien en temps universel. Mais il faut, pour cela, renoncer au principe de la constance *absolue* de la vitesse de la lumière et adopter celui de la constance *relative*, c'est-à-dire se contenter d'affirmer la constance de la vitesse de la lumière mesurée, dans le système auquel appartient le rayon lumineux, par un observateur au repos dans ce système.

Dans le même ordre d'idées, il convient aussi de citer un important travail de H. Varcollier[1]. L'hypothèse faite par Lorentz, d'une déformation obligatoire des corps en mouvement, n'était pas la seule possible. « Avant de recourir à une modification des coordonnés du système, qui sont les variables indépendantes de déplacement, dit M. Varcollier, c'est-à-dire avant de leur enlever ce caractère de variables indépendantes et de rendre par là même impossible le libre déplacement des corps, il aurait pu sembler plus naturel de s'attaquer au caractère même de la propagation, et de supposer, sous l'influence de la vitesse du foyer, une déformation, un décentrement, un entraînement des ondes émises. » En postulant la déformation des ondes, on aurait aussi échappé au paradoxe qui fait jouer à la vitesse de la lumière le rôle de vitesse-limite ou de vitesse infinie. On aurait trouvé des ondes elliptiques ou hyperboliques, selon que la vitesse de translation est inférieure ou supérieure à la vitesse V. On peut, d'ailleurs, se demander pourquoi les hypothèses émises en ce qui concerne les actions propagées dans l'éther ne s'appliqueraient pas à un autre milieu. Des expériences

1. Les déplacements dans les champs de vecteurs et la théorie de la relativité (*Revue générale des sciences*, n^{os} des 28 février et 15 mars 1918).

de signaux sonores dans l'air, entre deux points d'un même système mobile, un train, par exemple, ne conduiraient-elles pas à la même antinomie que les expériences sur les signaux lumineux, c'est-à-dire à l'impossibilité de déceler, par des mesures effectuées dans le système mobile, son mouvement de translation par rapport au milieu? Il n'y a pas d'objections théoriques à ce que l'expérience réussisse. Dans ce cas, le coefficient de contraction de Lorentz prendrait une valeur singulièrement forte. Faut-il admettre pour un mobile l'impossibilité de dépasser la vitesse du son? Même en interprétant de la façon convenable cette limitation de vitesse, et en la réservant aux seules actions exercées par le fluide, on se trouverait aux prises avec d'insolubles difficultés. Il ne nous est pas possible de résumer le mémoire exclusivement mathématique de H. Varcollier. Nous n'en retiendrons que sa conclusion, qui mérite d'être signalée, notamment à cause de sa généralité. Dans tout problème où interviennent la propagation et le déplacement[1], sous la forme de relations entre des foyers émetteurs mobiles et un point fixe de réception, et où ces relations consistent en des lois d'émission et de mouvement rapportées à des époques synchrones de la réception, un changement de variables est nécessaire. Ce changement spécial, dénommé *synchronisation*, modifie en apparence les actions émises par les foyers mobiles, de telle sorte que les actions paraissent différentes selon les directions, par suite différentes en les divers points d'une même surface d'onde. Cette perturbation dans la propagation par ondes rendrait insolubles la plupart des problèmes de cette catégorie, si un procédé de calcul ne permettait pas de revenir au cas de la propagation normale par ondes sphériques équiagissantes, centrées sur le point d'émission, et ce procédé de calcul consiste à supposer que les éléments actifs du champ subissent un déplacement fictif, accompagné d'un déphasage dans le temps et d'une modification des densités d'action, de telle sorte que ces éléments actifs paraissent être soumis à une transformation de Lorentz. Ce groupe de transformation a été précisément imaginé pour concilier les apparences contradictoires qui sont des conséquences de la relativité. La transformation de Lorentz est l'équiva-

1. Par *déplacement*, il faut entendre ici le caractère des fonctions telles que leur variation en un point x, pour le temps dt, est égale et de signe contraire à la différence des valeurs des mêmes fonctions au point x et au point $x + dx$, le sens des x positifs étant choisi d'avance, à une même époque t. Exemple : l'élongation d'un point d'une corde vibrante.

lent du changement de variables synchronisateur. Dès l'instant où l'on omet de faire ce changement, on est amené à la transformation de Lorentz, mais alors en lui attribuant une réalité physique qu'elle n'a pas. C'est un procédé de calcul obligé, du moment qu'on veut maintenir l'accord entre les lois physiques et les apparences nées du principe de la constance absolue de la vitesse de la lumière. Mais ce n'est qu'un procédé de calcul. Les lois anciennes restent intactes, et en particulier, le mouvement d'un solide indéformable à une vitesse quelconque ne se trouve plus être une impossibilité *cinématique*. Quant au principe même de relativité, c'est-à-dire l'impossibilité de déceler, par des mesures prises dans un système en translation uniforme, la vitesse de ce système par rapport au milieu, il se réduit à la constatation d'un fait d'expérience, d'une propriété générale de nos lois physiques actuelles.

La théorie de la relativité, telle qu'elle a été formulée primitivement, est, d'ailleurs, loin d'être un dogme. Celui-là même qui l'a énoncée avec le plus de rigueur logique, et qui lui a donné toute son importance philosophique, Einstein, ne s'est nullement cru tenu d'observer à l'égard de ses premières conceptions l'attitude d'un conservateur intransigeant. On sait, en effet, qu'il a lui-même substitué à sa théorie primitive une théorie plus générale, dans laquelle la gravitation joue le rôle principal, et qui a déjà fait verser beaucoup d'encre. La théorie primitive n'est pas, à vrai dire, supprimée par la théorie récente. Elle garde la signification et la valeur d'un premier degré d'approximation. Elle reposait sur le principe de la constance absolue de la vitesse de la lumière. Dans la théorie de la relativité *généralisée*, cette vitesse n'est invariable qu'en l'absence d'un champ de gravitation ; en fait, elle dépend du potentiel gravifique en chaque point du champ. Dans la plupart des cas, l'influence de la pesanteur sur la vitesse du rayon lumineux sera insensible. Il en est ainsi à la surface de la Terre. Mais au voisinage du Soleil, l'action pourrait atteindre à des effets perceptibles. Einstein a calculé qu'un rayon de lumière venant d'une étoile et rasant la surface du Soleil devrait subir une déviation de 83 centièmes de seconde. Une déviation de cet ordre de grandeur n'est pas inaccessible à l'observation. On aurait ainsi un moyen de soumettre la nouvelle théorie au contrôle de l'expérience. Une autre de ses conséquences, non moins curieuse, est l'influence du potentiel gravifique sur la longueur d'onde des radiations. Si, avec un même spectroscope, on analyse la lumière de

deux sources placées à des hauteurs différentes, les raies du spectre provenant de la source la plus élevée, c'est-à-dire la plus éloignée du centre d'attraction, doivent être déplacées, par rapport aux raies de la source inférieure, vers la région du violet. Dans le champ terrestre, l'effet est absolument insensible, mais non dans le champ solaire. Pour deux particules vibrantes, dont l'une se trouverait à la surface du Soleil et l'autre à une distance du Soleil égale à celle où est située la Terre, la différence atteint 1 centième d'unité normale de longueur d'onde, ou Angström [1]. Or, on mesure aujourd'hui les longueurs d'onde avec une précision supérieure, au moyen des interféromètres. Il est remarquable que des déplacements de cet ordre de grandeur aient été effectivement observés. Il est fort possible, dit Lorentz, qu'ils soient dus à la cause indiquée par Einstein.

Comment la gravitation peut-elle influer sur la marche d'un rayon lumineux et même, ce qui semble encore plus inattendu, sur la fréquence des vibrations lumineuses? La pesanteur de la lumière va à l'encontre de toutes les anciennes conceptions des physiciens, qui établissaient une différence capitale entre la matière « pondérable » et les agents impondérables. Essayons d'en rendre compte sommairement. L'évolution des idées d'Einstein est à cet égard particulièrement instructive et montre par quel biais la théorie nouvelle, qui se rattache directement au principe de relativité, considère le phénomène universel de la gravitation.

D'après la mécanique « relativiste », la quantité de mouvement, G, d'un point matériel de masse m n'est plus mv, mais $G = \frac{mv}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{V^2}}}$, v désignant la vitesse du point matériel et V la vitesse de la lumière, considérée comme une constante, d'après le principe de relativité *stricto sensu*. Le travail d'une force conserve la même expression qu'en mécanique classique, mais l'énergie cinétique, E, prend la forme $E = \frac{mV^2}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{V^2}}} +$ constante. Si v est très petit vis-à-vis de V, on retombe sur les formules classiques, $G = mv$ et $E = \frac{1}{2}mv^2$. Cette dernière n'est qu'une forme simplifiée de l'expression relativiste,

1. L'unité dénommée *Angström*, en souvenir du spectroscopiste suédois, vaut un dix-millionième de millimètre.

qu'on obtient en développant en série $\left(1 - \frac{v^2}{V^2}\right)^{-\frac{1}{2}}$, en négligeant les termes au delà du second et en attribuant à la constante la valeur $-mV^2$. La quantité $\frac{m}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{V^2}}}$ est ce qu'on nomme la *masse variable*. Désignons-la par M. On a alors respectivement,

$$G = Mv \quad \text{et} \quad E = MV^2 + \text{constante}.$$

De cette deuxième relation on déduit que les variations δE et δM de l'énergie et de la masse (au sens relativiste) sont proportionnelles, et qu'on a $\delta M = \frac{1}{V^2}\delta E$. La relation est générale ; elle s'applique aussi bien à un système électro-magnétique qu'à un point matériel. Tout changement, δE, de l'énergie entraîne une modification corrélative, δM, de la masse. Ceci revient à dire que l'énergie possède elle-même une certaine masse. Si maintenant on combine cette relation avec la proportionnalité du poids à la masse, on en conclut que le poids d'un corps augmente, comme sa masse, avec son contenu d'énergie. C'est en ce sens qu'il est légitime d'attribuer du poids à l'énergie, en particulier à l'énergie de rayonnement, partant à la lumière. Au surplus, dire qu'un corps est soumis à une force revient à dire que sa quantité de mouvement varie à chaque instant. Or, on sait qu'un faisceau de rayons lumineux possède une certaine quantité de mouvement, qui se révèle, en particulier, par la pression de radiation sur l'écran qu'il frappe. L'hypothèse d'Einstein consiste alors en ceci, qu'il y a lieu d'admettre que la quantité de mouvement d'un tel faisceau varie constamment lorsque la propagation s'effectue dans un champ de gravitation.

Quant à la variation de la vitesse de propagation avec le potentiel gravifique, Einstein l'a d'abord déduite de ce qu'il dénomme *le principe d'équivalence*, principe qui peut s'énoncer comme suit. Nous ne savons pas du tout ce qu'est en soi une *accélération*. Nous ne pouvons pas décider entre les deux hypothèses d'un champ de pesanteur et d'un mouvement accéléré en sens contraire. Un observateur, placé dans une salle vide, et assistant à la chute d'un corps, est dans l'impossibilité de décider entre les deux hypothèses suivantes : le point est immobile (par rapport à l'éther) et la salle est emportée par un mouvement uniformément accéléré vers le haut; la salle est

immobile et le point est soumis à l'action de la pesanteur. Les deux effets étant indiscernables, on considérera comme équivalentes les conditions qui réalisent l'un ou l'autre. Autrement dit, les modifications que l'existence d'un champ de pesanteur introduit dans les équations des phénomènes physiques sont les mêmes que celles auxquelles conduiraient de nouvelles variables, x', y', z', t', relatives à un système de référence qui serait animé, par rapport au système de référence initial, d'un mouvement uniformément accéléré. Il est impossible de distinguer entre un champ de mouvement et un champ de gravitation. Sur ce point, le principe d'équivalence est d'accord avec l'expérience : les forces centrifuges, par exemple, ne se distinguent pas des forces gravifiques, et l'on ne mesure jamais que des résultantes.

Si l'on applique le principe à la propagation des ondes lumineuses, on trouve que la vitesse de propagation doit augmenter avec la hauteur. La variation est extrêmement faible, mais déterminable mathématiquement. Elle est approximativement égale à $\frac{gh}{V}$, h étant la hauteur, g l'accélération due à la pesanteur dans un champ uniforme, V la vitesse de la lumière en l'absence de champ gravifique, ou bien à une distance infinie du centre attractif. De même, l' « équivalence » entre la chute libre d'un grave et le mouvement uniformément accéléré de l'observateur en sens contraire permet de comprendre l'influence exercée par la gravitation sur les longueurs d'onde. Supposons que, dans un laboratoire entraîné par un mouvement accéléré en sens inverse de la direction de la pesanteur, se trouvent une source lumineuse et un spectroscope placés à des hauteurs différentes. La vitesse de la source au moment du départ de l'onde différera en plus ou en moins de la vitesse du spectroscope au moment où celui-ci la reçoit sur sa fente. Le principe de Dœppler-Fizeau indique que la fréquence des vibrations lumineuses à l'arrivée ne sera pas égale à la fréquence qu'elles possèdent au départ, et fournit, d'ailleurs, le moyen de chiffrer la différence.

Dans son exposé le plus récent, la théorie d'Einstein comporte une généralisation impressionnante du principe de relativité. En vertu de ce principe, tel qu'il a été énoncé par Einstein lui-même, une translation *uniforme* est sans influence sur les lois des phénomènes physiques. En vertu du principe généralisé, il en doit être même d'un mouvement quelconque. Autrement dit, ce n'est plus seulement

le système des équations de transformation lorentziennes qui jouit de cette propriété, c'est aussi un changement d'axes quelconques, les nouveaux axes pouvant être rectilignes ou curvilignes. C'est à cette transformation générale qu'Einstein donne le nom de *mouvement généralisé*. Mais, pour que la covariance ait lieu, il est alors nécessaire que les grandeurs caractéristiques du champ de gravitation entrent, explicitement ou implicitement, dans l'expression mathématique des lois physiques. Ces grandeurs caractéristiques sont au nombre de dix. Elles remplacent dans la nouvelle théorie la grandeur caractéristique de l'attraction newtonienne. Elles dépendent des quatre coordonnées qui définissent la position d'un point ou d'un « événement » dans l'espace quadridimensionnel, où le temps, t, (plus exactement, $Vt\sqrt{-1}$), joue le rôle d'une quatrième dimension, et leurs dérivées déterminent tous les effets de la gravitation.

Lorsqu'on se contente d'une première approximation, qui correspond aux valeurs 0 et 1 des paramètres caractéristiques, on se retrouve dans les conditions de la dynamique du point matériel, conforme à la première théorie de la relativité. On voit aussi que la gravitation se propage avec la vitesse V de la lumière en l'absence du champ gravifique. Si, de plus, on n'envisage que des vitesses faibles des systèmes matériels, on retrouve finalement l'équation de Poisson, caractéristique de l'attraction newtonienne en un point quelconque de l'espace, $\delta U = -4\pi\rho$, δU étant la variation du potentiel gravifique U, et ρ la densité de la masse attirante au point considéré, laquelle se réduit à zéro pour tout point extérieur.

L'intérêt que présente la théorie d'Einstein ne réside pas seulement dans son caractère de synthèse extrêmement générale, où les énergies, les quantités de mouvement, les tensions entrent en concours avec la matière proprement dite pour déterminer l'intensité d'un champ gravifique, ni dans les singulières conséquences qu'on en peut tirer relativement aux phénomènes lumineux. Elle est la première qui rende compte d'un fait jusqu'à présent inexpliqué de mécanique céleste : la variation séculaire de la longitude du périhélie de la planète Mercure. La théorie de Newton ne peut s'accorder avec cette anomalie qu'à la condition de supposer l'existence d'un essaim de corpuscules suffisamment denses circulant autour du Soleil. La partie inexpliquée de la variation est de 44 secondes par siècle. Les théories proposées successivement par Lorentz et de Sitter, en 1900 et 1911, donnent des nombres beaucoup trop faibles, 4″ et 7″.

Einstein a appliqué ses équations générales au cas d'un point matériel uniquement soumis à l'attraction d'une seule masse immobile, en l'espèce, le Soleil. On retrouve les lois de Kepler pour un point infiniment éloigné de la masse attirante. Près du Soleil, les lois de Kepler cessent d'être exactes : le mouvement elliptique devient un mouvement pseudo-elliptique avec avance progressive du périhélie. En prenant les données du problème qui correspondent à la planète Mercure, Einstein trouve 43″ pour le mouvement séculaire du périhélie, c'est-à-dire, à peu de chose près, le résultat même de l'observation, qui est de 45″.

La pesanteur de l'énergie et, réciproquement, l'augmentation de force attractive due à l'énergie sont-elles susceptibles d'une vérification expérimentale directe? Il semble que la chose soit possible, si l'on en croit des expériences de P. E. Shaw, exécutées en 1915, d'après la méthode employée jadis par Cavendish pour déterminer la constante newtonienne et la densité moyenne de la Terre. La conclusion de l'auteur est qu'il existe une influence thermique sur la pesanteur. Lorsqu'une grosse masse attire une petite, la force attractive entre elles augmenterait d'environ $\frac{1}{500}$ quand la température s'élève de 15° à 215°. Provisoirement, le facteur d'accroissement est égal à $1{,}2 \times 10^{-5}$ par degré centigrade. Toutefois, l'instabilité des lectures ne permet pas d'affirmer que la relation est linéaire. Le résultat, s'il est confirmé, est à noter. Resterait à savoir si la grandeur de l'effet observé s'accorde avec celle que lui assignerait la théorie d'Einstein[1].

L'impossibilité où l'on se trouve de déceler, par des expériences quelconques, un mouvement de translation uniforme par rapport à l'éther, que traduit le principe de relativité *stricto sensu*, avait conduit Einstein et d'autres physiciens, notamment W. Ritz, à abandonner complètement la notion d'un éther, en tant que milieu distinct formé d'une sorte de « matière » raréfiée et subtile, pénétrant tous les corps. Une expérience réalisée par Sagnac en 1913 a eu pour but de prouver nettement l'existence de l'éther indépendant des milieux matériels. L'appareil employé est un interférographe tournant. Un plateau horizontal, qu'on peut faire tourner dans son plan, dans les deux

1. L'accroissement du poids d'une masse matérielle avec la température pourrait, cela va sans dire, avoir son explication dans de toutes autres hypothèses que celle d'Einstein.

sens, porte une source lumineuse qui envoie un pinceau se divisant, au passage à travers une lame d'air, en deux rayons qui se réfléchissent sur quatre miroirs placés à la circonférence du plateau et se réunissent finalement au foyer principal d'une lentille, où ils interfèrent, après avoir circulé en sens inverse en effectuant le même trajet. Ce plateau tournant, avec la source, les miroirs et la lunette, forme un système isolé. Il semble donc que la position des franges ne doive pas dépendre du mouvement de rotation du plateau. Or si on le fait tourner, d'abord dans un sens, puis dans le sens opposé, il y a un déplacement des franges, précisément égal à celui qu'on peut calculer en supposant que l'éther, véhicule des ondes, n'a pas participé au mouvement rotatoire du système. Bref, il se produit un « vent relatif d'éther », qui entraîne les ondes lumineuses comme l'air entraîne les ondes sonores. Lorsqu'on renverse le sens de la rotation, le déplacement des franges atteint 0 mm. 7. On a contesté, il est vrai, la validité de l'expérience de Sagnac quant au but poursuivi. Nous la citons néanmoins parce qu'elle montre, en tout état de cause, combien, en cet ordre de faits, les expériences sont délicates et d'interprétation malaisée. Les rapports du mouvement des systèmes matériels et de la propagation des ondes lumineuses, en un mot, tout ce qui touche au problème de la relativité, ne peuvent être définitivement élucidés que par l'expérience, et la question est loin d'être tranchée, ainsi que le fait remarquer avec insistance M. Brillouin.

Quel que soit le sort que l'avenir réserve à la théorie de la relativité, il est hors de doute que celle-ci tient désormais une grande place dans l'histoire de la science. Tant par les controverses qu'elle a suscitées que par les constructions théoriques auxquelles elle a donné naissance, elle est le point de départ d'un mouvement dont on ne saurait nier la fécondité. Elle a troublé la quiétude des esprits pour qui la mécanique n'était plus qu'un ensemble de déductions tirées d'axiomes indiscutables et les a réveillés du sommeil dogmatique, aussi funeste à la science qu'à la philosophie. Elle a remis en discussion les notions fondamentales d'espace, de temps et de mouvement. La mécanique nouvelle qu'elle a instituée, en prolongement de la dynamique électro-magnétique, est une des plus remarquables généralisations synthétiques qu'on ait tirées d'un simple fait d'expérience, en l'espèce, l'expérience de Michelson et Morley. C'est plus qu'il ne faut pour assurer à cette théorie, même s'il est proche,

l' « enterrement honorable » que lui prédit un de ses plus notoires adversaires, Max Abraham.

*
* *

L'hypothèse, aujourd'hui célèbre des *quanta*, due au physicien allemand Planck, ne s'est pas montrée moins fertile en applications. Nous nous bornerons à rappeler ici qu'elle fut imaginée pour rendre compte de la distribution de l'énergie dans le rayonnement du *corps noir*, c'est-à-dire d'une enceinte contenant de la lumière à l'état d'équilibre stationnaire et soustraite à toute influence thermique venant du dehors. Elle revient à supposer que les échanges d'énergie rayonnante se font d'une manière discontinue, et que l'énergie d'une particule vibrante, par exemple, un électron oscillant sur une droite dont un des points l'attire proportionnellement à la distance, ne peut être qu'un multiple entier d'une grandeur ε, que l'on dénomme *quantum*, et qui est égale à $h\nu$, ν désignant la fréquence de la vibration, c'est-à-dire le nombre d'allées et venues par seconde, et h une constante *universelle*, dont la valeur est d'environ $6{,}5 \times 10^{-27}$. Dans l'enceinte contenant de la lumière à l'état d'équilibre statistique, tout se passe comme si les *quanta* ε se distribuaient absolument au hasard entre les divers oscillateurs de même fréquence ν, dont les vibrations donnent lieu à un rayonnement de longueur d'onde correspondante, $\lambda = \frac{V}{\nu}$, V étant la vitesse de la lumière dans le vide. On obtient alors une formule qui représente avec une exactitude surprenante la distribution de l'énergie dans le spectre émis par le corps noir.

Pour étrange qu'elle paraisse au premier abord, l'hypothèse de Planck ne fait cependant qu'étendre à l'énergie les notions de discontinuité qui règnent aujourd'hui en physique, tant en ce qui concerne la structure de la matière que celle des charges électriques. De même que la masse d'un corps d'une substance déterminée ne peut s'accroître que par gain d'atomes ou molécules, qui sont des masses finies, de même l'énergie radiante ne pourrait être émise, ou absorbée, que par quantités élémentaires, proportionnelles à la fréquence caractéristique du rayonnement envisagé, constituant ainsi de véritables grains, ou atomes, d'énergie.

Indépendamment de sa réussite dans la théorie du rayonnement noir, cette hypothèse s'est heureusement introduite dans la théorie

des chaleurs spécifiques, où les hypothèses cinétiques s'étaient montrées insuffisantes et se heurtaient à d'infranchissables difficultés. Elle trouvait, d'ailleurs, une première et remarquable confirmation dans l'accord avec les méthodes inventées pour calculer le nombre d'Avogadro, c'est-à-dire le nombre des atomes ou des molécules contenus dans l'atome-gramme ou la molécule-gramme d'un corps simple ou composé quelconque. La formule de Planck renferme, en effet, cette constante universelle. La mesure des intensités dans le rayonnement du corps noir, pour une température donnée T, fournit, par conséquent, un moyen de la déterminer. On a trouvé ainsi 62×10^{22}, valeur qui s'accorde avec les déterminations effectuées par Perrin et Rutherford en partant de phénomènes entièrement différents, tels que le mouvement brownien d'une part, et la désintégration des substances radio-actives, d'autre part. L'application de l'hypothèse des *quanta* a été ensuite étendue à d'autres phénomènes où se produisent des échanges d'énergie entre l'éther et la matière : l'effet photo-électrique, ou émission de rayons cathodiques sous l'influence de la lumière, la production des rayons X, l'émission des rayons γ des corps radio-actifs, etc. C'est, d'ailleurs, dans le domaine de la spectroscopie que les idées de Planck ont reçu jusqu'ici les confirmations les plus probantes. On conçoit, en effet, que le problème des séries de lignes dans le spectre et l'explication des lois simples qui, dans certains cas, régissent leur distribution, ait tenté l'ingéniosité de leurs partisans. A cet égard, les travaux de Bohr méritent une mention particulière.

On sait que, d'après la théorie électronique de la matière, tout atome matériel serait constitué par un assemblage de charges électriques, positives et négatives. Suivant Rutherford, la charge positive serait concentrée en un noyau central de très petites dimensions par rapport aux distances mutuelles des électrons qui forment la charge négative. Si l'on précise cette figuration en supposant en outre que les électrons décrivent autour du noyau positif des orbites fermées, sous l'action combinée de l'attraction de ce centre et de la force centrifuge, on obtient le modèle d'atome auquel Bohr applique l'hypothèse des *quanta*. Considérant d'abord l'atome le plus simple, celui de l'hydrogène, Bohr suppose qu'il ne renferme qu'un seul électron, décrivant autour du noyau positif une orbite circulaire. De même que l'oscillateur linéaire imaginé par Planck à propos du rayonnement isotherme, cet oscillateur tournant ne possède qu'un

seul degré de liberté. Lorsque le rayon de l'orbite est donné, tous les autres éléments du mouvement s'en déduisent, conformément aux lois de la mécanique classique. Mais ce petit système planétaire diffère essentiellement des systèmes Keplériens ordinaires par les deux caractères suivants :

1° Les seules orbites stables possibles sont celles pour lesquelles la constante des aires est un multiple entier de $\frac{h}{2\pi}$, h désignant la constante de Planck; 2° le passage de l'électron d'une orbite stable à une autre a toujours lieu avec émission, ou absorption, d'un rayonnement de fréquence ν, tel que $h\nu = \delta W$, δW désignant la variation correspondante d'énergie de l'électron. La première de ces conditions rattache directement la stabilité de l'orbite à l'existence même des *quanta*. Combinée avec la seconde, elle conduit aux lois des séries de raies spectrales; on a trouvé ainsi la formule de Balmer pour l'hydrogène, $\nu = R\left(\frac{1}{n_1^2} - \frac{1}{n_2^2}\right)$, dans laquelle n_1 et n_2 sont des nombres entiers, et R une constante égale à $\frac{2\pi^2 me^4}{h^3}$, où m désigne la masse et e la charge de l'électron. Il est tout à fait remarquable que le nombre R déduit des principes posés ci-dessus coïncide avec la valeur trouvée expérimentalement par Rydberg. Il ne l'est pas moins de trouver, pour l'orbite la plus stable de l'électron satellite, qui correspond au minimum d'énergie compatible avec les *quanta*, un rayon a, égal à 10^{-8} centimètres, concordant justement avec la grandeur atomique qu'indique, d'autre part, la théorie cinétique des gaz. Bref, la structure du spectre de l'hydrogène se trouve complètement élucidée si l'on a recours au schéma d'atome proposé par Bohr.

Un cas un peu moins simple est celui de l'hélium. On admettra qu'il est composé d'un noyau positif portant une charge double de celle du noyau de l'hydrogène, et associé à deux électrons diamétralement opposés sur une même orbite. En appliquant à ce schéma la théorie des *quanta* on en déduit une formule du même genre que celle de Balmer, avec laquelle s'accordent certaines séries du spectre de l'hélium. Après l'hélium, dans la classification périodique, se place le lithium. Bohr admet que l'atome de lithium est formé d'un noyau portant une charge triple de la charge positive élémentaire, autour duquel circulent trois satellites : deux électrons diamétralement opposés sur une orbite intérieure, un troisième sur une orbite extérieure. Ainsi de suite. La structure se complique à mesure qu'il

s'agit d'un élément occupant un rang plus élevé dans la classification de Mendeléief. Ces schémas sont plus ou moins arbitraires, mais le principe directeur est simple : l'atome de l'élément qui occupe le rang N est censé posséder un noyau positif dont la charge est égale à N fois celle du noyau de l'atome d'hydrogène. L'hypothèse est séduisante. Elle permet de prévoir certaines particularités des spectres des éléments à poids atomique plus élevé, dans lesquelles, sous certaines conditions expérimentales, on retrouve des séries de raies analogues à la série de Balmer ou à des séries propres au spectre de l'hélium.

Quoiqu'il en soit, l'idée fondamentale de la théorie revient à considérer l'émission d'une raie spectrale déterminée, de longueur d'onde λ $\left(\text{caractéristique d'une radiation de fréquence } \nu \text{ égale à } \frac{V}{\lambda}\right)$, comme étant la manifestation d'un changement d'orbite de l'électron satellite, qni passe brusquement d'une orbite stable à une autre. Dans un tube à hydrogène, rendu luminescent par la décharge électrique, ou incandescent par la chaleur, le spectre de lignes que l'on observe n'est autre que la traduction par le spectroscope de ces divers changements d'état dans les systèmes planétaires qui constituent les atomes du gaz. Il est naturel de penser que ces changements, dans l'ensemble, sont des accidents, et l'on en peut conclure que, dans un tube ainsi rendu lumineux, les atomes émetteurs de lumière sont, en réalité, en très petit nombre par rapport à l'immense foule des atomes composant la masse gazeuse observée.

Les orbites circulaires sont évidemment l'exception. Il est à présumer qu'en général les électrons satellites décrivent des orbites elliptiques et forment ainsi des systèmes à deux degrés de liberté, car, pour que l'ellipse soit déterminée, il faut connaître deux éléments, par exemple, le grand axe et l'excentricité. Dans cet ordre d'idées, Sommerfeld a poussé plus loin que Bohr l'application de la théorie des *quanta*.

Pour l'hydrogène, en particulier, il aboutit à une forme plus générale de la relation de Balmer, $\nu = R\left[\frac{1}{(n+n')^2} + \frac{1}{(m+m')^2}\right]$, où n, n', m et m' sont des nombres entiers. Cette formule permet de scruter plus profondément la structure des raies. Elle laisse pressentir qu'il y a plusieurs manières, pour un électron de passer d'une orbite d'un rang déterminé à une autre, parce que les nombres

n et n', m et m', peuvent, tout en variant, donner les mêmes sommes qui seules interviennent dans la formule de Balmer.

D'autre part, la vitesse des électrons sur leur orbite peut atteindre une valeur telle qu'il soit alors nécessaire de tenir compte de la variation de leurs masses selon la dynamique électro-magnétique et le principe de relativité. Dans ce cas, ce ne sont plus rigoureusement des ellipses que décrivent les électrons, mais des spirales avec progression du périhélie. Lorsqu'on tient compte de cette correction de la masse, $m = \frac{m_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{V^2}}}$, dans laquelle v et V désignent les vitesses respectives de l'électron et de la lumière, on aboutit à une formule générale des séries de raies, donnée par Sommerfeld, et l'on constate qu'une raie simple en apparence, par exemple, la raie Hα du spectre de l'hydrogène, est en réalité décomposable en un grand nombre de raies fines, que la formule générale permet de situer exactement.

L'étude spéciale de la partie infra-rouge du spectre et des radiations de grande longueur d'onde en comparaison des longueurs d'onde de la lumière visible a donné lieu, de son côté, à de nouvelles applications de la théorie des *quanta*. Il semble établi que ces radiations sont émises directement par les particules atomiques en tant qu'elles sont animées d'un mouvement périodique accéléré, et non par les électrons, libres ou constitutifs des atomes. Les expériences les plus récentes sur la chaleur spécifique des gaz diatomiques aux basses températures conduisent à supposer que les molécules de ces gaz ne peuvent avoir que des vitesses de rotation qui soient des multiples entiers d'une vitesse type, laquelle correspondrait à une *fréquence de rotation* propre, indépendante de la température.

Si l'on imagine la molécule sur le modèle du gyroscope, on peut avoir, en sus de la rotation proprement dite, des mouvements de nutation. Une molécule peut alors rayonner doublement, par une double oscillation, par celle de sa rotation proprement dite et aussi par celle de sa nutation. Elle peut aussi tourner suivant une période déterminée et contenir un oscillateur électronique beaucoup plus rapide. D'après Bjerrum, on expliquerait ainsi les bandes d'absorption dans l'infra-rouge, que présentent les gaz diatomiques. La fréquence de rotation, ν, d'une molécule assimilable à une figure de révolution ayant un moment d'inertie I, satisfait à la relation $\nu = \frac{2\pi I^2}{nh}$, dans

laquelle n est un entier pouvant prendre les valeurs de la suite naturelle des nombres. Si, d'autre part, cette molécule comporte un oscillateur de fréquence ν', relativement grande par rapport à ν, elle émettra un rayonnement multiple, dont les longueurs d'onde correspondent aux fréquences ν', $\nu' \pm \nu$ et ν. Les bandes d'absorption, dans l'infra-rouge, de la vapeur d'eau et des gaz diatomiques vérifient la loi qui découle de cette hypothèse structurale. C'est là une nouvelle et remarquable application des idées de Planck.

On sait en quoi consiste le phénomène de Zeeman. Lorsqu'une source lumineuse est placée dans un champ magnétique suffisamment intense, les raies du spectre qu'elle émet sont décomposées. A la place d'une raie unique apparaissent, suivant la direction de visée par rapport aux lignes de force du champ, des raies doubles ou triples. Ces caractères ont été prévus qualitativement et quantitativement par Lorentz, au moyen de la conception des électrons, et son explication a donné une vive impulsion aux hypothèses atomistiques en matière d'électricité.

En 1913, Stark a mis en évidence un effet analogue produit par le champ électrique, un effet qu'on soupçonnait, mais qu'on n'avait pas pu obtenir avec une netteté suffisante. En se plaçant dans des conditions spéciales, opérant avec un gaz raréfié, et en utilisant les rayons-canaux, Stark a pu observer une décomposition fort nette des raies de l'hydrogène. Les écarts des composantes sont proportionnels à l'intensité du champ. Lorsque les lignes de force électrique sont perpendiculaires à la direction de visée, les composantes sont polarisées, les unes parallèlement, les autres perpendiculairement au champ. L'ordre de grandeur des écarts, qui atteint dix unités Angström, est de beaucoup supérieur à l'écartement observé dans l'effet Zeeman. Ce qu'il importe surtout de noter, c'est que, tandis que la théorie électronique réussit à peu près à rendre compte des particularités de l'effet Zeeman, elle échoue d'emblée pour l'effet Stark. Les théoriciens ont naturellement cherché si, pour ce dernier et remarquable phénomène d'électro-optique, la théorie des *quanta* ne donnerait pas de meilleurs résultats. Adoptant le schéma atomique de Bohr, Epstein a établi par le calcul que, si l'émission d'une raie spectacle de fréquence ν provient du passage de l'électron d'une orbite elliptique stable à une autre, également déterminée par la condition des *quanta*, l'écartement correspond à une variation de fréquence $\Delta\nu$, dont la valeur est calculable en

fonction des données du problème. Sa formule a été vérifiée sur les raies de l'hydrogène et permet de situer exactement leurs composantes sous l'action de la force électrique. Elle contient en dénominateur le nombre N, qui fixe le rang de l'élément envisagé dans la classification périodique. La valeur de $\Delta\nu$ doit donc diminuer quand N augmente. Or, c'est ce qu'ont permis de vérifier les expériences plus récentes qui ont décelé l'effet Stark sur les spectres d'éléments autres que l'hydrogène et l'hélium. Quand le poids atomique s'élève, l'écartement diminue. Il diminue aussi avec la longueur d'onde et cesse d'être appréciable pour les longueurs d'onde de l'ordre des rayons X, ce qu'explique également la formule d'Epstein.

La théorie de Lorentz prévoit en gros les caractères de l'effet Zeeman; mais elle laisse des particularités inexpliquées. On s'est demandé si ses lacunes ne seraient pas comblées au moyen de l'hypothèse de Planck. La question n'est pas encore résolue. Il semble, toutefois, que l'action du champ magnétique ne se fasse pas sentir, comme celle du champ électrique, sur la stabilité intrinsèque des orbites électroniques, de sorte que l'effet Stark ne serait pas, à proprement parler, l'analogue de l'effet Zeeman. Le premier traduirait une modification des orbites soumise à la loi des *quanta*. Le second serait la manifestation d'une action moins profonde, qui s'exercerait d'après les lois ordinaires de l'électro-dynamique.

Enfin, l'effet photo-électrique des métaux paraît également ressortir à la théorie des *quanta*. Sous l'action de la lumière, notamment de la lumière ultra-violette, une surface métallique émet de l'électricité. Einstein suppose que les électrons ainsi arrachés aux atomes du métal sont animées d'une vitesse, v, telle que leur force vive, augmentée du travail dépensé par l'arrachement, soit égale à un quantum de Planck; de sorte qu'on aurait, entre les éléments du phénomène, la relation très simple, $\frac{1}{2}mv^2 = h\nu - \mathfrak{T}$. Cette relation est susceptible de vérification, attendu qu'on peut déterminer expérimentalement la vitesse, v, des électrons projetés dans l'effet photo-électrique, et que, pour un même métal, la valeur de $\mathfrak{T}$ reste la même. Les vérifications sont satisfaisantes. Elles permettent même de calculer la constante de Planck et de retrouver une valeur sensiblement égale à celle qui découle des autres méthodes. Un essai plus récent d'Epstein a eu pour objet d'analyser plus profondément le phénomène, en lui appliquant les méthodes

employées par ce physicien dans la théorie de l'effet Stark, et qui reposent sur les schémas de Bohr et de Sommerfeld. L'électron projeté décrirait une trajectoire hyperbolique, dont les éléments peuvent se déterminer, conformément à la loi des *quanta*, comme ceux de la trajectoire elliptique de l'électron sur son orbite stationnaire autour du noyau central. Sans entrer dans les détails, nous retiendrons seulement de ce qui précède l'élégante relation qui s'établit, par l'intermédiaire de la constante de Planck, entre la vitesse de l'électron émis dans le flux photo-électrique et la longueur d'onde de la lumière excitatrice. Mise sous la forme $\delta W = h\nu$, dans laquelle δW représente la variation d'énergie de l'électron lorsqu'il s'échappe de son orbite et s'élance hors de la sphère d'attraction atomique, cette relation montre immédiatement que δW augmente avec ν. L'effet photo-électrique doit être plus intense quand la longueur d'onde diminue. Et, de fait, c'est avec la lumière ultra-violette qu'on l'a tout d'abord remarqué nettement.

*
* *

On ne ferait qu'une revue très incomplète des progrès de l'électro-optique si l'on n'accordait pas une mention spéciale aux travaux effectués sur les rayons X. Après avoir longtemps hésité sur la nature du rayonnement découvert en 1895 par Röntgen, dont les curieuses applications ont eu tout de suite un énorme retentissement, les physiciens paraissent aujourd'hui d'accord pour le considérer comme de la lumière à très courte longueur d'onde, correspondant à des vibrations plusieurs milliers de fois plus rapides que celles de la lumière visible. Cette extrême petitesse de la longueur d'onde rend compte de l'absence de réfraction, de dispersion et d'interférence dans les conditions ordinaires. Les expériences mêmes dont nous allons parler permettent de lui attribuer une valeur qui est de l'ordre du dix-millionième de millimètre, tandis que les longueurs d'onde de la lumière visible sont comprises entre $7{,}7 \times 10^{-5}$ et $3{,}6 \times 10^{-5}$ centimètres, et celles de la lumière ultra-violette entre $3{,}6 \times 10^{-5}$ et 10^{-5} centimètres. Pour réaliser des réseaux de diffraction donnant avec les rayons X les mêmes résultats que les réseaux ordinaires avec la lumière visible, il faudrait des espacements de l'ordre des grandeurs moléculaires. L'idée a été mise à profit pour la première fois, en 1912, par Laue, Friedrich et Knipping, dans des expériences réussies. En faisant tomber sur une lame cris-

talline à faces parallèles un faisceau étroit de rayon X, on obtient des figures d'interférence qui mettent en évidence l'arrangement des molécules du cristal et qui vérifient ainsi d'une manière frappante l'hypothèse fondamentale de Bravais sur les réseaux cristallins, base théorique de toute la cristallographie, en même temps qu'elles démontrent la nature ondulatoire de la radiation incidente. Toutefois, l'interprétation approfondie de ces expériences est délicate et la théorie en est compliquée. W. L. Bragg a substitué au réseau fonctionnant par transparence un réseau fonctionnant par réflexion. L'instrument est encore ici une lame cristalline. Mais il diffère des réseaux employés pour la lumière visible en ce que la structure réticulaire ne consiste pas en une alternance régulière de plages réfléchissantes séparées par des intervalles mats, à la surface même du miroir. Le réseau est formé par les premiers plans réticulaires intérieurs, parallèles à la face sur laquelle tombe la radiation. Les molécules du cristal sont situées sur ces plans. Frappées par la radiation, chacune d'elles émet une radiation *secondaire*, et l'enveloppe de ces ondes secondaires définit le front de l'onde réfléchie. Si l'on désigne par λ la longueur d'onde de la lumière incidente et par d la distance de deux plans réticulaires voisins, il est aisé de voir qu'il n'y aura de réflexion appréciable que pour certains angles de réflexion θ, satisfaisant aux relations $\lambda = 2\,d \sin\theta$, $2\lambda = 2\,d \sin\theta'$, $3\lambda = 2\,d \sin\theta''$, etc. La mesure de l'angle θ permet par conséquent de mesurer λ, si l'on connaît d, et inversement, de déterminer la constante d de la lame employée, si l'on connaît λ. On possède ainsi le moyen d'analyser un faisceau de rayons et d'étudier la structure des cristaux.

Dans le spectromètre employé par W. L. Bragg et W. H. Bragg, la lunette est remplacée par une chambre d'ionisation remplie de gaz, et le courant d'ionisation produit par le faisceau de rayons X réfléchis qui traverse la chambre est mesuré au moyen d'un électroscope à feuilles d'or. D'autres expérimentateurs, Moseley, de Broglie, ont employé la plaque photographique.

A l'aide de ces appareils, on a étudié les spectres des rayons X, dits rayons *caractéristiques*. La radiation émise par l'anticathode formée d'un métal déterminé, et filtrée par des écrans du même métal, se réduit à deux sortes de rayons, dénommés rayons de la *série K* et rayons de la *série L*, dont le pouvoir pénétrant varie avec la nature du métal et est relié par une relation simple à son poids

atomique. D'après Barkla, qui a spécialement étudié ces questions, la radiation K est environ 300 fois plus pénétrante que la radiation L. Les rayons K et L augmentent d'ailleurs de « dureté », à mesure que le poids atomique du radiateur s'élève.

Les spectres des rayons caractéristiques, obtenus comme il vient d'être dit, apportent une admirable confirmation à la classification périodique des éléments et fournissent une nouvelle méthode d'analyse chimique. Employant successivement comme anticathode métallique le calcium, le titane, le vanadium, le chrome, le manganèse, le fer, le cobalt, le nickel, le cuivre et le zinc, et utilisant comme réseau par réflexion un cristal de ferro-cyanure de potassium, Moseley[1] a observé, en effet, dans chaque cas, un spectre formé de deux lignes, dont les longueurs d'onde, bien définies, varient suivant l'ordre inverse des poids atomiques. Dans chaque spectre, la radiation de plus grande longueur d'onde est la plus intense, et représente la radiation caractéristique K. Lorsque l'anticathode est un alliage, le spectre montre les lignes caractéristiques des métaux constituants. Complétées par des mesures de Bragg et de de Broglie, les déterminations de Moseley donnent les longueurs d'onde des rayons K et des rayons L pour un grand nombre d'éléments. La longueur d'onde de la radiation K décroît depuis 8×10^{-8} centimètres (aluminium) jusqu'à $0{,}48 \times 10^{-8}$ centimètres (étain). Celle de la radiation L varie de 6×10^{-8} centimètres, pour le zirconium, à $1{,}2 \times 10^{-8}$ centimètres pour l'or.

Si l'on compare les carrés des poids atomiques et les inverses des longueurs d'onde de la radiation K, on trouve des nombres sensiblement égaux, comme le montre le tableau ci-dessous, établi en attribuant la valeur 100 au carré du poids atomique du cobalt :

Élément.	Carré du poids atomique.	Inverse de la longueur d'onde de la radiation K.
Calcium	46	53
Titane	66	65
Vanadium	75	72
Chrome	78	78
Manganèse	86	85
Fer	90	92
Nickel	99	108
Cobalt	*100*	*100*
Cuivre	116	116
Zinc	123	124
Rhodium	304	298
Palladium	328	314

1. Tué, en 1915, aux Dardanelles.

Moseley a découvert de son côté une loi encore plus remarquable. Si l'on désigne par ν la fréquence (quotient de la longueur d'onde par la vitesse de la lumière) d'une radiation caractéristique émise par un métal sous le choc des rayons cathodiques, et par N un nombre entier qui marque le rang du métal dans la classification périodique des éléments, on a $\nu = A(N - a)^2$, A et a étant deux constantes, et la base des nombres N étant prise égale à 13 pour l'aluminium. Une fois les constantes déterminées par des mesures préalables, on peut se servir de la formule pour calculer N. On trouve des valeurs croissant comme les poids atomiques correspondants, à quelques exceptions près.

Le rôle du nombre N, ou *nombre atomique*, apparaît ici comme très important. L'extension de la théorie des quanta au domaine des rayons X le souligne encore davantage.

Reprenons, en effet, le schéma de l'atome de Bohr, et supposons que l'émission d'une radiation caractéristique corresponde à l'expulsion d'un électron du système atomique, chassé de son orbite par le choc d'un corpuscule cathodique. La force vive que possède le corpuscule doit être au moins égale à la force vive de l'électron sur son orbite. Or celle-ci est connue, si l'on a égard à l'hypothèse de Planck. Elle est égale à $h\nu$, ou à un multiple entier de $h\nu$. D'autre part, les recherches de Whiddington donnent le moyen de calculer l'énergie nécessaire pour exciter la radiation caractéristique K, ou L, dans un radiateur de poids atomique donné. Par exemple, pour la radiation L caractéristique du platine, cette énergie, d'après Whiddington, est de 2×10^{-8} ergs environ. Or la longueur d'onde de la radiation est égale à $1{,}1 \times 10^{-8}$ centimètres; ce qui donne, pour le produit $h\nu$, ($h = 6{,}5 \times 10^{-27}$) la valeur $1{,}78 \times 18^{-8}$. On voit que l'accord est bon, et que l'hypothèse des *quanta* se trouve à nouveau vérifiée, cette fois en ce qui concerne les rayons X.

Utilisant les vues de Rutherford et Geiger, qui attribuent à la charge du noyau positif d'un atome la valeur Ne, N étant le nombre atomique et e la charge électronique élémentaire changée de signe, Bohr applique sa formule aux rayons X et établit alors qu'on doit avoir, d'une manière générale, $\nu = RN^2\left(\frac{1}{n_1^2} - \frac{1}{n_2^2}\right)$. R désigne la constante que nous avons indiquée plus haut, à propos de la déduction théorique de la formule de Balmer, et a pour expression $R = \frac{2\pi^2 me^4}{h^3}$, m désignant la masse de l'électron, e sa charge, h la

constante universelle de Planck. En posant $n_1 = 1$ et $n_2 = 2$, on obtient une relation qui donne pour ν la fréquence de la radiation la plus intense dans les spectres à deux lignes de Moseley. Les mesures opérées par ce dernier sont en concordance remarquable avec cette formule, lorsqu'on l'applique aux divers métaux, depuis l'aluminium jusqu'à l'argent.

En résumé, la spectrométrie des rayons X a permis d'établir le caractère de ces radiations, qui ne diffèrent de la lumière, visible ou ultra-violette, que par l'extrême brièveté de la longueur d'onde et l'extrême fréquence des vibrations; elle a fourni l'occasion de confirmer les vues atomistiques en énergétique, et elle promet de nouvelles découvertes en ce qui concerne la structure intime des atomes. D'autre part, entre les mains de MM. Bragg, elle a constitué un moyen singulièrement puissant d'investigation dans l'architecture interne des corps cristallisés. Ces substances, fonctionnant comme réseaux par réflexion, donnent des spectres desquels on déduit l'espacement des plans réticulaires, si l'on a déterminé préalablement la longueur d'onde de la radiation homogène incidente. Cet espacement étant calculé, le volume du parallélipipède élémentaire du cristal en découle directement. Le produit du volume par la densité du cristal fait ensuite connaître la masse de cette cellule, et la comparaison de cette masse avec la masse moléculaire de la substance étudiée indique combien de molécules sont contenues dans la cellule élémentaire. D'autre part, les différentes faces du cristal ne fournissent pas le même spectre. La comparaison de ces différents spectres permet de déterminer la disposition des atomes constituants dans le parallélipipède élémentaire. Il nous est impossible d'entrer dans plus de détails. La discussion des expériences est assez compliquée. Des substances isomorphes et chimiquement pareilles, par exemple, le chlorure de potassium et le chlorure de sodium, donnent à cet égard des résultats dissemblables, contrairement aux prévisions immédiates. Bragg explique le fait en supposant que ce ne sont pas les molécules, mais les atomes des éléments constituants qui diffractent les rayons X, hypothèse plausible, d'ailleurs, si l'on remarque que l'absorption de ces rayons ne dépend en aucune façon de l'état physique, ni de la combinaison chimique, mais paraît bien être une propriété atomique intrinsèque, inhérente à l'élément envisagé. Il admet en outre qu'un atome diffracte d'autant plus fortement qu'il est plus lourd. Dans le cas du cristal de sylvine,

les atomes de potassium et de chlore, différant peu par le poids (39 et 35,5) se comportent de la même façon comme agents de diffraction. Par contre, dans le cristal de sel gemme, la notable différence entre les poids atomiques du sodium (23) et du chlore (35,5) fait que le système fonctionne comme une double série de cubes. Ce sont des cubes à faces centrées, c'est-à-dire ayant un atome au centre de chaque face. En analysant de même les spectres produits par la réflexion sur un cristal de calcite, de blende ou de pyrite, on arrive par les mêmes procédés à situer respectivement, dans le cristal élémentaire, les atomes de calcium, de carbone, d'oxygène, de soufre, de zinc et de fer qui entrent dans sa composition. MM. Bragg ont appliqué leur méthode avec succès à un grand nombre de substances, simples ou composées : diamant, soufre, cuivre, composés halogènes, oxydes, sulfures, etc. On n'avait jamais pénétré aussi avant dans les édifices cristallins. Les résultats obtenus auraient semblé prodigieux aux physiciens, aux chimistes et aux cristallographes d'il y a cinquante ans.

*
* *

Les travaux que nous venons de citer apportent à la classification périodique des éléments chimiques l'appui de faits physiques, indépendants de la chimie pure. Les spectres à deux lignes des rayons X qui caractérisent les divers éléments sous l'action du bombardement cathodique montrent, en effet, une relation simple et générale entre les longueurs d'onde de ces radiations et le *nombre atomique*, c'est-à-dire le rang de l'élément dans la classification. Cet ordre correspond à une propriété fondamentale de l'atome et à une signification objective plus profonde qu'un simple alignement des poids atomiques par ordre de grandeur, bien que lui étant identique, à quelques exceptions près. Les recherches récentes sur la radioactivité achèvent de mettre en lumière l'importance capitale de la *place* qu'occupe un élément dans le tableau dressé pour la première fois par Mendeléief.

On sait que la classification de Mendeléief consiste essentiellement à ranger, l'hydrogène étant mis à part, les éléments dans l'ordre croissant de leurs poids atomiques, en les disposant par séries horizontales, et en laissant au besoin certaines places vides, de telle façon que les familles des corps chimiquement semblables et de même valence se trouvent placées *ipso facto* dans une même colonne

verticale. On voit alors que les propriétés chimiques des éléments sont des fonctions périodiques du poids atomique.

Des vides qui figuraient dans le tableau primitif ont été comblés depuis par la découverte de nouveaux éléments. C'est ainsi que le gallium, le germanium et le scandium sont venus occuper des places auparavant vacantes, et apporter une vérification frappante au système qui les avait prévus. La découverte des gaz inertes de l'atmosphère a provoqué l'addition d'une colonne à gauche de la première, numérotée 1, qui commence avec le lithium, dont le poids atomique, 7, était le plus petit avant qu'on connût l'hélium, de poids atomique 4. L'hélium, le néon, l'argon, le crypton et le xénon prennent place dans cette colonne supplémentaire, numérotée zéro, respectivement à la première, à la deuxième, à la troisième, à la cinquième et à la septième ligne horizontale du tableau.

Dans sa disposition actuelle, le tableau comporte onze lignes horizontales et neuf colonnes. Dans la neuvième colonne sont groupés ensemble : le fer, le cobalt et le nickel sur la troisième ligne, le ruthénium, le rhodium et le palladium sur la cinquième, l'osmium, l'iridium et le platine sur la neuvième. Ces trios sont composés de corps très-voisins par les propriétés chimiques, de même valence, et dont les poids atomiques diffèrent peu. L'idée qui a guidé Mendeléief est, avons-nous dit, la double considération de l'ordre des poids atomiques et de la valence chimique. Toutefois, on a dû intervertir l'ordre des poids en ce qui concerne le cobalt et le nickel, l'argon et le potassium, le tellure et l'iode, afin de respecter des analogies chimiques évidentes et de ne pas troubler l'harmonie des colonnes qui représentent la valence. Pour ces éléments, d'ailleurs, la formule de Moseley indiquée ci-dessus cadre avec le *rang* ainsi déterminé dans la classification et non avec le numéro d'ordre pur et simple du poids atomique. Ceci justifie l'importance du nombre atomique. Dès 1897, par d'autres considérations, Rydberg était arrivé à peu près à la même notion, et avait montré que si l'on prend pour base un entier, qu'il dénomme *nombre ordinal de l'élément*, et qu'il substitue au poids atomique brut, les propriétés des éléments apparaissent beaucoup plus nettement comme étant des fonctions périodiques de ce nombre ordinal, caractéristique.

La découverte des nombreux éléments intermédiaires qui prennent naissance au cours des transformations successives des corps radioactifs primaires, à savoir l'uranium et le thorium, a d'abord

paru faire échec au système périodique. En admettant, en effet, que le produit final des séries de désintégration soit constitué par le plomb, comme on connaissait au moins quinze termes intermédiaires, il n'y avait certainement pas quinze places disponibles dans le tableau périodique, entre le plomb (207) et l'uranium (238,5). F. Soddy, continuant et développant les travaux de Rutherford, a levé la difficulté et a montré, en 1913, que les éléments radio-actifs peuvent être classés selon la loi des périodes. K. Fajans, de son côté, est arrivé à des conclusions analogues.

En tenant compte des analogies chimiques et des poids atomiques, on avait classé le radium, à la dernière ligne horizontale du tableau, dans la colonne de valence 2 qui contient les métaux alcalino-terreux, le polonium dans la colonne de valence 5, près du bismuth, et l'actinium dans la colonne n° 3, qui renferme les métaux des terres rares. Enfin, les « émanations » du radium, du thorium et de l'actinium étaient groupées à la même place, dans la colonne de valence zéro, affectée aux gaz inertes de l'atmosphère. Mais on découvrait de jour en jour de nouveaux éléments radio-actifs, apparaissant au cours des désintégrations, sans trouver, à vrai dire, de nouveaux types chimiques. Bien qu'étant de poids atomiques différents, ces éléments forment des groupes de corps chimiquement inséparables. Lorsqu'ils sont mélangés, aucune méthode physique ou chimique ne permet d'en faire le triage. Ils ne se distinguent que par leurs propriétés radio-actives, lesquelles, comme on sait, ne sont pas d'ordre chimique, et par leur vie moyenne, plus ou moins longue, plus ou moins courte. C'est ainsi que le radium D, le radium G, le thorium D_2 et l'actinium D_2 ne sont pas chimiquement discernables entre eux, et sont identiques au plomb. L'ionium, parent du radium, l'uranium X, produit direct de l'uranium, sont indiscernables d'avec le thorium. Le mésothorium I, produit direct du thorium, est quasiment identique au radium. On connaît aujourd'hui 36 éléments radio-actifs, primaires ou intermédiaires. Si l'on n'a égard qu'à leur poids atomique, il est impossible de les classer dans le système périodique. Mais si l'on ne considère que leurs propriétés chimiques, on ne se trouve en réalité en présence que d'un petit nombre de groupes, et si, à chacun de ces groupes on assigne une place, on réussit à tout caser. C'est ce qu'a fait Soddy en introduisant la notion des éléments *isotopes*. Sont dits *isotopes* (occupant la même place) les éléments chimiquement inséparables qui proviennent d'éléments radio-actifs,

Fajans exprime la même idée en disant que ces éléments forment une *pléiade*.

La considération des isotopes n'offrirait par elle-même qu'un intérêt secondaire si elle n'était reliée à une loi importante, la *loi du déplacement*, formulée par Hevesy, Soddy et Fajans, qui, elle-même, se rattache à la conception électrique de la matière et au schéma d'atome de Bohr. On s'aperçoit alors que l'assimilation d'un groupe d'isotopes ou d'une pléiade à un élément isolé ne répond pas seulement à un besoin de faire cadrer les faits avec le système de Mendeléïef, mais traduit une relation générale et objective entre les éléments chimiques. Les transformations radio-actives s'accompagnent d'un triple rayonnement, α, β, γ. Les rayons α sont des projections d'atomes d'hélium, dont le poids atomique est 4, et qui portent deux charges élémentaires d'électricité positive. Les rayons β sont des projections d'électrons, dont l'expulsion ne modifie pas sensiblement la masse de l'atome. Les rayons γ sont analogues aux rayons X. Ils ne paraissent s'en distinguer que par la longueur d'onde, plus courte, et le pouvoir pénétrant, plus grand. Or on peut admettre que la valence d'un élément est liée au nombre relatif des électrons qu'il porte, ces électrons étant considérés comme extérieurs à l'atome lui-même et circulant sur des orbites périphériques. Lorsqu'un atome radio-actif perdrait un de ces électrons, sa valence augmenterait d'une unité, quoique sa masse demeurât inaltérée. Par contre, l'expulsion d'une particule α diminue la masse atomique de 4 unités, et augmente de 2 le nombre *relatif* des électrons qui déterminent la valence. Celle-ci diminuerait alors de deux unités. Dans le premier cas, l'élément monterait d'un rang dans le tableau périodique. Dans le second cas, il descendrait de deux rangs. Lorsqu'il y a compensation des gains et des pertes de charge électrique, les transformations aboutissent à un atome de même charge centrale, c'est-à-dire à un *isotope*. Ainsi, par exemple, l'émission, au cours de six transformations consécutives, de 2 particules α ($+4e$) et de 4 particules β ($-4e$) laisse l'élément à la même place. C'est ce qui a lieu pour le radium B et le radium G, identique au plomb. La règle générale formulée par Soddy est la suivante : Lorsque, à la suite des transformations radio-actives, l'élément vient occuper dans le tableau périodique une place auparavant vacante, il est d'un type chimique nouveau. Le radium, l'actinium, le polonium sont des types nouveaux. Mais lorsque l'élément vient prendre une place déjà occupée, il est

inséparable de l'élément qui s'y trouvait et lui est chimiquement identique. Par exemple, à la place de thorium (232,5) située dans la colonne n° 4, à la dernière ligne, viennent se grouper trois isotopes, l'uranium X (234,5), le radiothorium (238,5), l'ionium (230,5), qui proviennent respectivement de trois séries différentes de désintégrations. Il résulte de là que la particule α, ou atome d'hélium, paraît bien être une *unité* dans la structure atomique; que des corps de même poids atomique, mais dont la charge électrique centrale n'est pas la même, doivent se placer à des endroits différents; que des éléments de poids atomiques différents, mais ayant même charge électrique centrale, occupent la même place dans la classification et sont chimiquement inséparables. La quantité caractéristique de l'atome serait, par conséquent, non le poids atomique, mais la charge du noyau, déterminée par le rang N de l'atome dans le tableau des périodes et supposée égale à $+Ne$, e désignant la charge élémentaire, égale, au signe près, à la charge de l'électron.

Ce qu'il importe de retenir, c'est l'échec de tous les essais tentés pour différencier les éléments isotopes par des procédés d'analyse physique ou chimique, bien que l'analyse radioactive les démontre distincts. Ils sont indiscernables à l'analyse spectrale; ils ont même solubilité, même potentiel électro-chimique, même volatilité, mêmes propriétés magnétiques, même valence et mêmes affinités chimiques. Ils ne diffèrent entre eux que par la masse du noyau positif et l'instabilité de ce noyau, que traduisent leurs propriétés radioactives. Si l'on se reporte au schéma de Bohr, on peut en conclure que la structure des anneaux, ou orbites des électrons satellites, est la même chez les corps isotopes.

Étendant ensuite la notion des isotopes à tous les éléments en général, Soddy émet finalement une hypothèse hardie, qui révolutionnerait la philosophie chimique si elle était définitivement confirmée. Un élément, simplement déterminé par son poids atomique et occupant de ce chef un rang déterminé dans la classification périodique, n'est pas nécessairement un type de matière et simple et homogène. Il se peut qu'il représente en réalité un groupe d'isotopes latents et qu'il soit constitué par des corps chimiquement inséparables. Dès lors, les poids atomiques n'auraient plus la signification d'une constante fondamentale et caractéristique. Ils ne seraient que des valeurs moyennes de masses atomiques différentes

correspondant aux divers isotopes d'un même grou pe, existant en proportions variées. Ainsi s'expliquerait l'absence de rapports numériques exacts entre les poids atomiques, rapports qu'on a vainement essayé d'établir en triturant de toutes façons les chiffres de la classification. De pareils rapports seraient très vraisemblables, en effet, si les poids atomiques exprimaient une grandeur spécifique déterminant vraiment toute la nature chimique d'un corps simple. Mais le poids atomique, loin d'être une constante naturelle, n'indique probablement, qu'une valeur statistique et moyenne. Ce qui le prouve, notamment, c'est qu'un atome peut perdre une particule α, ce qui diminue sa masse de quatre unités, et revenir, après deux transformations à rayons β, ou sans rayons[1], à son type chimique original.

En faveur de cette conception nouvelle du poids atomique ne militent guère jusqu'à présent que les faits mêmes qui lui ont donné naissance, c'est-à-dire les transmutations radio-actives. La chimie proprement dite ne lui est encore d'aucun secours. Cependant une détermination très précise des poids atomiques pourrait peut-être révéler certaines différences pour un même élément selon son origine. D'après des analyses minutieuses, il y aurait une différence certaine entre le plomb extrait des minéraux uranifères et le plomb extrait des minéraux à thorium. Les premiers donnent un métal dont le poids concorde bien avec celui du radium G, tandis que les seconds donnent un métal de poids atomique un peu plus élevé. Ce cas n'est peut-être pas isolé. Il est possible également que les groupes d'isotopes finissent par ne renfermer en presque totalité que celui des éléments composants qui a la vie moyenne la plus longue. Chose remarquable, en effet, si, dans chaque groupe, ou pléiade, on prend comme indice l'élément dont la durée de vie est la plus longue, on rentre dans la loi générale de la classification périodique et les places d'isotopes cessent de faire exception à l'ordre des poids atomiques croissants.

*
* *

De cet aperçu sommaire, forcément écourté afin de ne point dépasser les limites d'un article de revue, forcément incomplet parce que nous avons dû sacrifier l'accessoire à ce qui nous a paru être le

1. Les transformations dites sans rayons paraissent être celles qui émetten des rayons β trop mous pour être décelés par les méthodes employées.

principal, on peut dégager néanmoins quelques traits significatifs des derniers progrès de la physique.

Le problème de la gravitation universelle a été approfondi par Einstein sans avoir recours à aucune hypothèse inédite sur la nature de l'attraction ou du lien par lequel deux corps semblent s'attirer réciproquement. Le « principe d'équivalence » assimile simplement les effets d'un champ de gravitation à ceux d'un mouvement uniformément accéléré, dirigé en sens inverse de la force attractive. Les conclusions auxquelles on est amené découlent du postulat de la covariance des fonctions qui expriment les lois physiques pour un changement quelconque de coordonnées. C'est par un développement purement mathématique de principes, sinon rigoureusement établis, du moins vraisemblables, qu'il édifie une synthèse plus vaste, embrassant la théorie newtonienne comme un cas particulier. En ceci, la nouvelle mécanique demeure dans la tradition de la physique mathématique et n'innove en rien. La méthode reste la même et n'a rien de métaphysique.

Par la vertu intrinsèque de sa technique propre, le physicien se construit une image de l'Univers encore plus abstraite et plus géométrique, semble-t-il, que toutes celles que le mécanisme antérieur avait progressivement substituées à l'univers de la perception et du sens commun. Cette image est, si l'on veut, une traduction plus correcte, une coordination plus ample des faits et des lois. Pratiquement, elle n'est qu'un instrument de travail plus parfait. La technique du physicien n'en demande pas davantage à une théorie physique. Qu'elle n'enferme pas dans ses prémisses de contradictions paralysantes et qu'elle réussisse dans ses prévisions, c'est tout ce qu'il lui faut.

Le principe de discontinuité, si l'on peut ainsi s'exprimer, tend à remplacer le principe de continuité dans la description des phénomènes. La superposition des petits effets et la variation continue de la résultante, lorsqu'on passe à la limite, c'est-à-dire lorsqu'on assimile l'effet élémentaire à une différentielle, sont les principes implicites des théories mécanistiques. Une *loi* entre deux phénomènes A et B s'exprime mathématiquement par une fonction continue, au moins dans un intervalle fini. La grandeur ou l'intensité d'un phénomène, quand on a pu trouver la relation, plus simple, qui existe entre sa variation élémentaire et les variations élémentaires de ses conditions, se traduit par une intégrale.

A ce point de vue, expliquer revient à écrire des équations différentielles et à les intégrer. Aujourd'hui, le triomphe des conceptions atomistiques nous montre, au lieu du continu, le discontinu dans l'espace et dans le mouvement. Le *passage à la limite* n'est pas un procédé légitime en tout état de cause. Il faut y apporter du discernement. A mesure qu'on serre la réalité de plus près, on se voit obligé de renoncer à la croyance que l'effet élémentaire, « infiniment petit », contient déjà tout ce qu'on trouve dans l'effet fini, mesurable, seul accessible à l'observation et à l'expérimentation. La continuité ne serait alors qu'une première approximation, un aspect simplifié produit par l'éloignement et l'imperfection de nos sens, ou bien un résultat de moyennes et une apparence statistique due aux grands nombres. C'est ainsi, par exemple, que la théorie cinétique envisage les propriétés des gaz et les déduit des actions moyennes d'une quantité prodigieuse d'éléments, dont aucun, pris isolément, ne représente en petit l'effet résultant produit par l'ensemble. Dans un espace suffisamment restreint, les caractères spécifiques des gaz s'évanouissent totalement, et la différentiation d'une fonction continue n'est plus alors qu'un artifice inopérant. Une conception purement spatiale de l'univers matériel est donc un leurre. L'espace est homogène, isotrope, continu. La matière est hétérogène, anisotrope, discontinue. Ses propriétés ne varient pas graduellement d'un point à un autre. Elles font des sauts. L'image d'un milieu continu se différenciant de proche en proche est inexacte. C'est à un réseau, ou plutôt à un réseau de réseaux, qu'on aboutit. Une idée analogue se fait jour dans les conceptions du mouvement. La translation d'un mobile dans l'espace vide, type classique, depuis Zénon d'Élée, du phénomène continu par excellence, cesse d'être le modèle de l'agitation intime de la matière. Ce qui tend à prévaloir, c'est l'idée de *rythme*. On ne passe pas d'un rythme à un autre par gradations insensibles, mais par changement brusque. Certains rythmes, à l'exclusion de tous autres, sont seuls compatibles avec la structure de l'atome. L'hypothèse des *quanta* est au fond l'expression précisée de l'inaptitude des systèmes atomiques à admettre toutes les vitesses possibles de rotation. Dans l'espace à quatre dimensions, où le temps serait la quatrième dimension, l'univers matériel prend aussi une physionomie réticulaire. Lorsque, venu des confins du monde visible, un rayon de lumière nous apporte l'écho fidèle de l'activité qui y règne, c'est une image rythmique qui se peint sur la rétine ou sur la

plaque photographique. Comme par un retour aux intuitions pythagoriciennes, le physicien d'aujourd'hui voit l'univers régi par les nombres. La quantité continue serait seulement un schème approché, qui conviendrait à un premier travail de dégrossissement, mais qui ne s'adapterait pas à la texture fine des événements.

Enfin, la solidarité entre les diverses parties de la science s'affirme par des rapprochements saisissants et des confirmations inattendues. On a signalé avec autorité la convergence des déterminations du nombre d'Avogadro au moyen de mesures pratiquées sur les phénomènes les plus divers, sans liens apparents les uns avec les autres[1]. Nous voyons, dans ce qui précède, les corollaires du principe de relativité concourir avec l'hypothèse de Planck de manière à compléter le schéma atomique de Bohr et à lui permettre de traduire plus exactement les faits d'expérience; les découvertes en électro-optique aider à scruter l'intérieur des molécules cristallines, éclairer d'un jour nouveau le problème des transmutations et nous permettre peut-être de percer le mystère de l'individualité chimique. Par là s'avère l'unité profonde de la physique, et s'impose de plus en plus l'idée qu'un fait physique n'est rien sans sa signification par rapport à l'ensemble, et que cette signification est impliquée dans toutes les parties de l'ensemble. Dire que la science est une langue bien faite, ce n'est donc pas assez dire, car une langue seulement bien faite serait une fabrication artificielle et sans vie. C'est une langue qui se fait elle-même, comme toute langue vivante, et qui se perfectionne en vertu de sa spontanéité propre et d'une loi interne de développement ne s'explicitant qu'en fonction de ses résultats; bref, un tout vivant et harmonieux.

Autre considération pour finir. A résumer ainsi l'œuvre des dernières années, on éprouve le regret que les travaux de langue française ne soient pas plus nombreux et que des noms français ne viennent pas plus souvent sous la plume. Même abstraction faite de la période de guerre, durant laquelle nos savants ont été absorbés par des tâches plus pressantes, la contribution actuelle de la science française n'est pas, semble-t-il, tout ce qu'elle devrait être. La patrie des Lavoisier et des Laplace, des Ampère et des Fresnel se devrait à elle-même de fournir un bataillon de chercheurs aussi compact que celui d'Outre-Rhin. Parler ici de décadence serait se contenter d'un

1. Jean Perrin, *Les Atomes* (§ 119, p. 289).

mot, d'ailleurs injuste. L'élite intellectuelle en France n'a nullement perdu les qualités de précision, de pénétration, d'initiative et d'audace nécessaires à la découverte. Serait-ce que la curiosité pour la science pure aurait baissé? Nous ne le pensons pas. Les ouvrages de haute vulgarisation scientifique ont un public au moins aussi nombreux que par le passé. Le succès mérité du beau livre de Perrin sur les Atomes, qui vient d'atteindre son septième mille, est une preuve, entre autres, de l'intérêt qu'une classe importante de lecteurs attache à ces questions. La cause est ailleurs, par conséquent; probablement dans un défaut d'organisation et une insuffisance d'outillage. En physique, l'expérimentation est complexe et coûteuse. Elle exige des installations bien dotées et des agencements spéciaux selon la nature des recherches. Nos laboratoires sont pauvres et rares. La caisse des recherches scientifiques défend péniblement son budget.

De même que dans l'ordre économique et industriel, nous sommes aujourd'hui acculés à la nécessité de nous réorganiser et de renouveler notre outillage dans le domaine scientifique. Il importe que les bonnes volontés isolées et les ardeurs débutantes, qui ne manquent pas, ne soient pas découragées par les difficultés matérielles. Faute de quoi, dans cette concurrence de tous les jours, la science française finirait par être évincée du rang que ses fondateurs lui avaient conquis et qu'elle ne saurait perdre sans déchoir.

LOUIS WEBER.

BIBLIOGRAPHIE

Les idées modernes sur la constitution de la Matière, conférences faites en 1912 par E. Bauer, A. Blanc, E. Bloch, Mme P. Curie, A. Debierne, L. Dunoyer, P. Langevin, J. Perrin, H. Poincaré, P. Weiss (Paris, Gauthier-Villars, 1913).

[Cf. notamment : J. Perrin, *Les preuves de la réalité moléculaire*; P. Langevin, *Les grains d'électricité et la dynamique électro-magnétique*; E. Bauer, *Les quantités élémentaires d'énergie*; Mme P. Curie, *Sur les rayonnements des corps radio-actifs*; A. Debierne, *Sur les transformations radio-actives*.]

E. Guillaume, La théorie de la relativité et le temps universel (*Revue de métaphysique*, mai-juin 1918).

H. Varcollier, Les déplacements dans les champs de vecteurs et la théorie de la relativité (*Revue générale des sciences*, 28 février et 15 mars 1918).

E. M. Lémeray, Le principe de relativité et la mécanique (*Revue générale des sciences*, 15 mars 1912).

A. Einstein, Zum relativitäts-problem (*Scientia*, mai 1914).

H. A. Lorentz, La gravitation (*Scientia*, juillet 1914).

A. Einstein et M. Grossmann, *Eutwurf einer verallgemeinerten relativitäts theorie und einer theorie der Gravitation* (Leipzig, Teubner, 1913).

Léon Bloch, Relativité et gravitation d'après les théories récentes (*Revue générale des sciences*, 15 décembre 1917).

M. Brillouin, Propos sceptiques sur le principe de relativité (*Scientia*, janvier 1913).

L. Houllevigue, Revue d'optique (*Revue générale des sciences*, 30 avril 1914).

N. Bohr, Sur la constitution des atomes et des molécules (*Philosophical Magazine*, t. XXVI ; 1913).

N. Bohr, Sur la théorie des quanta de rayonnement et la structure de l'Atome (*Ibid.* t. XXX ; 1915).

N. Bohr, Sur les séries spectracles de l'hydrogène et la structure de l'Atome *Ibid.* t. XXIX ; 1915).

A. Sommerfeld, Théorie des quanta et séries spectrales (*Annalen der Physik*, t. LI ; 1916).

P. Epstein, Sur la théorie de l'effet Stark (*Ibid.* t. L ; 1916).

N. Bjerrum, *Livre jubilaire de Nernst*, 1913.

Léon Bloch, Quelques récents progrès de la physique (*Revue générale des sciences*, 30 mars et 15 avril 1918).

L. Brunet, La nature des rayons X et la structure réticulaire (*Ibid.*, 15 février 1915).

L. Brunet, Rayons X et structure cristalline (*Ibid.*, 30 novembre et 15 décembre 1915).

W. H. Bragg et W. L. Bragg, X *Rays and crystal structure* (Londres, G. Bell and sons, 1915).

F. Soddy, La loi des périodes au point de vue de la radio-activité (*Scientia*, mai 1913). Cf. également : *Revue générale des sciences*, 30 juin 1913 (p. 454).

K. Fajans, Le système périodique des éléments, les transformations radio-actives et la structure des atomes (*Physikaliche Zeitschrift*, t. XVI, 1916).

LA PSYCHOLOGIE DE RIBOT
ET LA PENSÉE CONTEMPORAINE

Les conditions de la spéculation fixées au cours de deux siècles par la pensée française sont complètement bouleversées dès 1789 et au cours du XIXe siècle par les révolutions sociales et les convulsions politiques. L'instabilité et le malaise sont trop grands pour que les groupes au pouvoir ne redoutent pas le caractère intemporel de la vérité scientifique et n'enrôlent pas les philosophes pour défendre les croyances auxquelles ils doivent leur cohésion. A l'Éclectisme puis, sous la Monarchie de Juillet, au Spiritualisme, ils délèguent le soin d'opposer à la libre recherche une pensée mise au service de vérités sociales. Il se forme une doctrine esthétique du sentiment qui flatte les besoins secrets de la vie intérieure, capte l'attention et empêche d'apprécier comme il convient l'ampleur du mouvement scientifique. Après les journées de Juillet, elle dénonce le caractère tendancieux, provocateur, révolutionnaire du Positivisme et prononce contre lui une sentence d'exclusion dont l'effet le plus sûr est de discréditer l'œuvre des biologistes, des positivistes et de l'École Critique et de livrer l'opinion sans défense à l'action des ferments anglo-saxons. Or, en Angleterre et en Allemagne, où la science a surtout un caractère technique et utilitaire, l'évolution scientifique n'a pas suscité l'effort de réflexion critique qui est une des tendances fondamentales de la philosophie française; elle a fait naître seulement une émotion nouvelle. Sous la poussée des disciplines et des besoins collectifs, la spéculation s'enfièvre, le rythme de pensée s'accélère; l'étude de la vie, des civilisations, des langues, des peuples, des religions, des mœurs, des lettres et des arts a révélé le devenir incessant qui circule sous les êtres et les institutions et que les procédés figés de l'intelligence sont impuissants à retenir et à fixer. Il n'est pas trop du concours de deux puissances ennemies : du sentiment et d'une science devenue plus modeste pour s'en

emparer. Au prix d'une réconciliation, où la science et la sensibilité artistique appauvries s'abâtardissent, naissent des systèmes métaphysiques comme ceux de Schelling, de Hegel et de Spencer. Répandus en France, ils y opèrent une diversion philosophique, imposent à la pensée une orientation nouvelle, une conception nouvelle de l'expérience humaine qui libère les éléments passionnels de notre nature et les forces aveugles du monde.

Dans cette atmosphère se forme la personnalité de Ribot.

I. — Ribot et son œuvre.

Une sensibilité aisée, mobile, un peu rêveuse, ennemie de toute contrainte, un don de compréhension et d'assimilation, une finesse native rendent Ribot particulièrement apte à subir l'influence de son époque. Épris de véracité, il souhaite l'intelligence des choses; mais il n'a reçu de l'enseignement indécis de ses maîtres, où le naturalisme s'allie au dynamisme de Leibnitz et de Maine de Biran, ni l'esprit scientifique ni la discipline qui révèlent au jeune homme le monde des idées et suscitent en lui l'émotion intellectuelle sans laquelle il n'est pas d'attachement profond à la vérité. Et il a par lui-même un sentiment trop vif du concret, de la complexité du réel, de la qualité propre des êtres et des choses pour ne pas se convaincre rapidement de la pauvreté des démarches logiques et ne pas se défier de la pensée. D'autre part, son impressionnabilité et le caractère de son imagination ne lui permettent pas de trouver dans la méditation intérieure des motifs d'inquiétude, de voir dans les élans passionnés davantage qu'une aliénation temporaire de la personne ou de chercher dans le commerce des hommes et la pratique quotidienne de la vie les éléments d'une création morale ou plastique. L'être lui semble ne porter en soi qu'un pouvoir d'illusion et de mensonge. Et Ribot, qui garde un secret mépris pour les considérations inactuelles, se porte instinctivement hors de soi et se sent attiré vers les œuvres humaines, philosophiques ou artistiques, de son temps. Il les aborde avec une curiosité sympathique assez maîtresse d'elle-même pour qu'aucun jeu de métamorphose n'altère leurs proportions et leur contour, assez plastique pour rejoindre, par delà les enchaînements, les oppositions dialectiques et les modes techniques d'expression, l'émotion qui les anime. Il ne tend qu'à

rejoindre à travers l'étude des tendances contemporaines ses tendances propres ; il ne tend qu'à acquérir des directions. La conscience critique de la sensibilité moderne devient le premier moment d'une prise de conscience de soi. Mais, pour immédiates qu'elles paraissent, les voies du sentiment n'en sont souvent que plus lentes et plus incertaines. Ribot est si prompt à s'emparer du détail qu'il éprouve quelque difficulté à se soustraire au divertissement des impressions ; ses démarches critiques trahissent longtemps une sorte de timidité et comme un défaut d'assurance intellectuelle. Tel Stendhal, il ne parviendra que très tard, vers la quarantaine, à la pleine possession de soi.

Et c'est d'abord l'abandon aux modes du temps, l'engouement pour la pensée anglaise qui rompt ouvertement avec le Positivisme[1] et se concilie secrètement avec le Spiritualisme biranien de l'École. Chez Stuart Mill et Spencer, Ribot retrouve un même souci de l'homme concret, une même liberté d'investigation, la même métaphysique latente, un même sentiment de vie où s'accuse le contraste avec le peu qu'il connaît encore de la pensée française, la tradition d'École. Il oublie qu'en elle on peut trouver la survivance de la discipline qui assure la pérennité de l'œuvre des Idéologues et d'Auguste Comte, la survivance des habitudes mentales auxquelles la répugnance de l'Éclectisme pour la science empêche de restituer leur signification exacte. Il voit surtout la main-mise sur l'intelligence, dont la Restauration, la Monarchie de Juillet et plus encore le Second Empire ont fait un instrument de pouvoir trop docile. Dès 1870, dans la *Psychologie anglaise contemporaine*, il réagit moins contre la pensée française que contre l'Université impériale, au moins autant contre une servilité et une mesquinerie qui révoltent la conscience d'un Vacherot, d'un Taine, d'un Renouvier que contre les tendances formelles et métaphysiques de l'enseignement[2]. Œuvre de polémique politique autant et plus encore que de polémique philosophique, la *Psychologie anglaise*, où les raisons de sentiment l'emportent sur les raisons dialectiques, oppose au moralisme obligatoire de l'Empire comme au dogmatisme autoritaire de Comte la libre critique des Anglais qui, dépositaires de la tradition de tous les grands esprits

1. La *Psychologie anglaise contemporaine* (1870), p. 100 à 103 et p. 244.

2. Cf. l'article de Ribot. *M. Taine et sa psychologie* in *Revue philosophique*, 1877, p. 25 et Renouvier. *Essais de Critique générale*. 2e Essai, *Traité de psychologie rationnelle*. Réédition de 1912, t. I, p. 156.

scientifiques, ont su sauvegarder « la liberté d'investigation sans laquelle il n'est pas d'esprit philosophique ». A leur exemple, il souhaite maintenir chez nous le libre jeu des facultés critiques et l'intégrité du caractère. Mais, en même temps, Ribot oppose aux forces du passé les forces du présent; il annonce d'une manière retentissante le discrédit irrémédiable de la métaphysique, l'avènement d'une ère scientifique, la libération de la psychologie. En lui se concentre tout le travail souterrain du Second Empire[1]. Son exposition simple, sans apprêts, directe, rend accessibles à tous les esprits qui demeurent étrangers aux jeux d'école, aux subtilités dialectiques, aux raffinements de la culture et qui estiment la connaissance scientifique à proportion des facilités pratiques qu'elle dispense, ces vérités nouvelles. Ainsi se fait l'annonciation d'une révolution mentale.

Mais cette réaction contre une forme de pensée issue de l'Éclectisme de Cousin et qui domine dans les pays latins est insuffisante et risque d'être inopérante si les matériaux de la psychologie continuent à faire défaut. Et tous les travaux entrepris par Ribot pendant dix ans : sur Hartley, sur l'hérédité, sur la Philosophie de Schopenhauer, sur la Psychologie de Taine, sur la Psychologie allemande contemporaine, sa traduction des *Principes de Psychologie* de Spencer, faite en collaboration avec Espinas, dont la critique lucide fixe les traits essentiels du mouvement biologique et de la Psychologie expérimentale en Italie, la fondation de la *Revue philosophique* en 1876 concourent à un même but : faire connaître au public français une nouvelle manière de traiter les phénomènes de conscience, mettre à sa disposition les instruments de travail de la pensée anglo-saxonne, répandre les résultats obtenus. Cette vaste enquête préliminaire qui embrasse l'œuvre de Stuart Mill, de Spencer, de Bain, de Herbart, de Wundt, de Lazarus et Steinthal, de Horwicz, révèle la multiplicité des tentatives qui rénovent la psychologie. L'étude des animaux, la physiologie et la pathologie humaines, l'étude des langues et des civilisations ont permis la constitution de branches nouvelles qui s'adjoignent à la psychologie descriptive : psychologie comparée, psychologie morbide, psychologie évolutionniste, étude des caractères. L'école anglaise, riche en travaux d'ensemble, demeure surtout systématique et descriptive; l'école alle-

1. Flaubert. *Correspondance* (Ed. Charpentier), t. II, p. 328, III, p. 117, 147, 148.

mande, riche en monographies, aspire à une rigueur scientifique plus grande par l'application de techniques propres aux sciences expérimentales. Mais l'une et l'autre présentent des caractères communs. Pénétrées du principe de l'évolution, elles reconnaissent que l'étude de l'âme humaine ne saurait être qu'une étude de sa genèse et de son dynamisme. Abandonnant toute spéculation ontologique sur la nature de la conscience, étrangères au spiritualisme et au matérialisme, elles ne tendent qu'à chercher dans des facteurs biologiques et sociaux les *conditions d'existence* des phénomènes de conscience. La psychologie devient « l'étude des phénomènes de l'esprit chez tous les animaux en les considérant non pas sous leur forme adulte, mais dans les phases successives de leur développement ». Elle est donc une science se proposant un but analogue à celui des sciences de la vie. La méthode descriptive des Anglais, les procédés délicats de la psychologie expérimentale et de la psycho-physiologie, la technique complexe des psycho-physiciens qui suppléent à l'insuffisance de l'observation intérieure et de l'esprit de finesse, ne tendent qu'à lui conférer une rigueur toujours plus grande. Et Ribot tient à les présenter avec une égale impartialité, sans faire état de ses préférences personnelles; il est soucieux de ne préjuger d'aucun résultat et de laisser la voie libre à toutes les tentatives méthodologiques faites dans les directions les plus diverses. Car il convient que chaque esprit conserve la latitude d'apporter, sous la forme qui répond le mieux à son caractère, à ses aptitudes, au génie propre de sa nation, sa collaboration à une œuvre de science impersonnelle et internationale.

Cependant, au contact des pensées étrangères, Ribot conquiert son originalité et découvre peu à peu l'orientation qui lui est propre. Il procède avec prudence et circonspection, car il n'oublie pas que la psychologie sort à peine de la métaphysique, que son premier soin doit être de se constituer comme science en devenant objective et qu'il y aurait quelque précipitation à vouloir introduire, dans l'étude des phénomènes psychologiques, la mesure, le calcul, la méthode quantitative propres aux sciences parvenues à maturité[1]. Dans cette période de transition où, seule, la *méthode qualitative* est nécessaire, il faut se garder de trop donner à la physiologie, « car il n'y a aucun profit pour le psychologue à s'appuyer sur une physiologie

1. *L'Hérédité* (1873), p. 217, 218, 219, 220-221. Cf. la *Psychologie allemande contemporaine* (1879), p. XX-XXI.

sans solidité[1] »; tout exclusivisme, toute intransigeance sont contraires à l'esprit d'induction. Il n'est pas besoin de recevoir un credo scientifique ou de faire profession d'empirisme pur. Montrer que les préoccupations ontologiques doivent demeurer étrangères à la psychologie n'est pas les bannir à l'exemple d'Auguste Comte; Ribot se plaît à reconnaître que ces préoccupations correspondent à un besoin légitime de la pensée[2], et il avoue que « c'est peut-être une nécessité inhérente à toute psychologie même expérimentale de partir de quelqu'hypothèse métaphysique[3] ». De la sorte Ribot demeure conséquent avec lui-même. L'attitude conciliante et souple qu'il adopte naturellement est conforme à un empirisme qui, moins critique que le rationalisme expérimental de Claude Bernard, accepte à titre de faits objectifs même les suggestions de l'expérience intime. En l'absence de toute préoccupation d'ordre spéculatif ou moral, l'impression profonde que le sentiment possède une réalité concrète, une sorte de mysticisme sentimental, dont Ribot trouve la confirmation dialectique dans le *Monde comme Volonté et comme Représentation*, orientent sa recherche. Le travail sourd du sentiment choisit parmi les tendances de la psychologie et de la biologie contemporaines les éléments d'une cristallisation. Ribot songe moins à approfondir l'étude de l'intelligence qu'à entreprendre l'étude du sentiment, plus conforme à ses goûts. Or les écoles contemporaines absorbées par les questions de la sensation, de la perception et de l'image, ont à peine effleuré cette étude; à peine trouve-t-on chez Spencer, chez Bain et chez Horwicz des programmes, des analyses et des suggestions, et ses travaux historiques ont empêché Taine de donner sur les *Émotions et la Volonté* l'étude qui devait compléter le livre *De l'Intelligence*. C'est dans l'effort fait par Schopenhauer pour atteindre, par delà l'intelligence abstraite et les formes vides de la pensée, une réalité concrète, constitutive de l'individu que Ribot trouve des suggestions fécondes. Schopenhauer restitue son

1. *Maladies de la personnalite* (1885), p. 166. Cf. la *Psychologie anglaise* (1870), p. 109. « Je regarde comme une erreur... le parti pris de s'interdire les ressources de l'analyse psychologique et d'édifier ainsi la théorie de l'esprit sur les seules données que la physiologie peut actuellement fournir. Si imparfaite que soit la science de l'esprit, je n'hésite pas à affirmer qu'elle est beaucoup plus avancée que la partie correspondante de la physiologie et abandonner la première pour la seconde me semble une infraction aux véritables règles de la méthode inductive. »

2. *Psychologie anglaise*, p. 21.

3. *Psychologie allemande*, p. 28.

autonomie à la psychologie du sentiment en donnant de la distinction classique de Bichat entre la vie organique et la vie animale généralement acceptée au XIXe siècle (et entre autres par Comte et par Spencer), une interprétation dégagée de toute préoccupation intellectualiste. La vie organique, primitive mais secondaire pour les philosophes soucieux de placer dans les formes supérieures de la vie mentale la spécificité du psychique, devient fondamentale et prépondérante pour le métaphysicien soucieux de pénétrer au cœur de l'être. Il suffit donc à Ribot de transposer cette métaphysique de la Volonté en termes de pensée positive pour entrer en possession d'une hypothèse de travail dont il demande à la biologie de préciser les termes [1].

Or, à ce moment, dans la floraison de l'école française, les milieux scientifiques commencent à se rendre compte que la connaissance anatomique du cerveau ne dispense pas la connaissance des fonctions cérébrales; la théorie des localisations cérébrales, qui s'est substituée à la phrénologie, a été ramenée à ses justes proportions; la découverte récente du pneumo-gastrique et du grand sympathique comme systèmes autonomes, indépendants du système nerveux, les études de Claude Bernard sur l'irritabilité et la sensibilité organique, les études cliniques et anatomo-pathologiques rendues possibles par les travaux d'anatomie générale de Charles Robin et entreprises sous l'impulsion de Charcot, permettent de mieux connaître la vie organique, son fonctionnement, ses rapports avec la vie mentale. Sous l'action de ce courant scientifique, Ribot, qui a l'esprit inductif, le goût des « petits faits, des curiosités psychologiques, des exceptions sans lesquelles on ne pénètre pas le fond des choses [2] », et qui a trouvé dans la méthode de Taine la confirmation de ce goût [3], se dégage à demi du système idéologique de Spencer dont il retient seulement le postulat suivant lequel le principe d'évolution issu de l'embryogénie, étendu au développement de l'espèce est applicable à la vie mentale, et la théorie de l'intelligence comme fonction et mécanisme d'adaptation au monde extérieur. Mais il redoute trop

1. *Philosophie de Schopenhauer* (1874), p. 71 à 73.
2. *Philosophie anglaise*, p. 249-250.
3. Taine, Préface de *l'Intelligence* (1870) et *Correspondance*, t. III (4e éd.), p. 253, lettre à Jules Soury. « La nouveauté de mon livre est d'être entièrement composé de petits faits, cas significatifs, observations individuelles, descriptions de fonctions psychologiques atrophiées ou hypertrophiées. » Cette méthode commune à Taine et à Ribot est déjà en un sens celle de Destutt de Tracy. Cf. R. Lenoir, *Psychologie et Logique de Destutt de Tracy*, in *Revue philosophique*, décembre 1917, p. 532.

« la clarté un peu maigre de Condillac et de Destutt de Tracy » pour ne pas fausser compagnie à Taine. Il aborde l'étude des médecins légistes et aliénistes français; et, dans cette suite ininterrompue de recherches de pathologie mentale entreprises par Pinel, Esquirol, Lélut, Moreau de Tours, Baillarger, Cerise, Longet, Duchenne de Boulogne, Durand de Gros, Brière de Boismont, il retrouve la méthode du clinicien, l'esprit positif et l'éloignement pour les systèmes qui caractérisent les travaux des idéologues. Il acquiert alors l'idée de sa méthode pathologique et renoue, sans s'en douter, avec une des époques les plus fécondes et les plus méconnues de la pensée française. A son contact, au terme d'un approfondissement constant, s'opère la conciliation de sa nature et des tendances contemporaines.

Alors seulement, vers la quarantaine, dans l'espace d'une trentaine d'années où l'école allemande décline et s'efface devant le prestige de l'école américaine, Ribot apporte sous forme de monographies, de mémoires traitant de sujets spéciaux, sa contribution à la psychologie. Peu à peu les circonstances, les nécessités de l'enseignement, les variations inévitables de la pensée incitent Ribot à élargir son domaine, à passer des fonctions inférieures aux fonctions supérieures, à la psychologie pure, à substituer à la méthode pathologique primitivement employée dans des études sur la mémoire, la personnalité et la volonté une méthode descriptive plus compatible avec l'étude de l'attention, des idées générales, des sentiments et de l'imagination créatrice. Mais il y aurait quelqu'inexactitude à s'autoriser des démarches extérieures de sa pensée pour voir dans cette modification l'aveu implicite de la stérilité et de l'insuffisance de la psychologie expérimentale. La transformation s'est faite chez Ribot « lentement, involontairement, presque sans conscience de sa part ». Elle n'est qu'un épanouissement de sa nature. Au souvenir de l'action profonde que les *Maladies de la Mémoire* avaient exercée sur les esprits, au spectacle d'une école de pathologie mentale toujours plus féconde, les critiques de Ribot pouvaient croire à une rupture; ils plaçaient son originalité tout entière là où elle n'était pas exclusivement, dans un procédé technique. Or la méthode de Ribot, pathologique par occasion, est *concrète* dans son essence. Ribot savait, en effet, comme Claude Bernard que « la vraie méthode est celle qui contient l'esprit sans l'étouffer et en le laissant autant que possible en face de lui-même, qui le dirige tout en respectant son originalité créatrice

et la spontanéité de la science qui sont les qualités les plus précieuses ». Comme lui, il n'a marqué profondément son empreinte que pour n'avoir pas douté de sa spontanéité et pour avoir su établir une unité secrète entre sa nature et son œuvre. A travers tous les sujets de rencontre il poursuit l'étreinte de l'individu concret. Cette unique aspiration assure la cohérence interne d'une œuvre d'où toute unité logique paraît absente, la vie d'une œuvre dont les répercussions immédiates ou lointaines ont modelé la pensée européenne.

II. — La psychologie de Ribot.

Pendant trop longtemps, la psychologie a considéré la conscience à travers les formes de la pensée, usé d'une méthode analytique, étreint une apparence abstraite et formelle et manqué ainsi à son devoir essentiel qui est d'atteindre l'être concret, la personne réelle.

Or l'activité mentale est indécomposable; la personne forme un tout synthétique dont l'appréhension échappe à l'analyse aussi bien qu'à une intuition de conscience qui dure à peine quelques secondes. Les états de conscience, discontinus et toujours instables, se suscitent et se supplantent par l'effet d'une transmission ou d'un conflit de forces des éléments nerveux qui les engendrent dans les limites du présent [1]. S'ils ne sont pas des « feux follets qui s'allument et s'éteignent tour à tour », c'est que quelque chose les unit. Ce lien, dont les uns ont fait une entité transcendante, les autres une forme maintenant en faisceau les sensations, ne saurait être donné par la réflexion, puisqu'aussi bien la personnalité réelle ne s'affirme pas par la réflexion mais par des actes. « Pour saisir la personnalité réelle, concrète et non une abstraction qui prend sa place, il ne s'agit pas de se renfermer dans sa conscience les yeux clos, et de l'interroger

1. Ribot a insisté avec justesse sur ce fait que seul le présent est donné dans la conscience. Cf. *Évolution des Idées générales* (1897), p. 181. « Le présent a ce privilège d'apparaître à la conscience comme la durée type, l'étalon, la mesure à laquelle tout doit être rapporté : et il ne peut en être autrement, puisqu'en fait (ce qu'on oublie trop souvent), nous ne vivons que dans le présent; que le passé et le futur n'existent pour nous, ne sont connus par nous que sous la condition de devenir présents, d'occuper la conscience actuelle. Le présent est le seul élément psychologique qui, consciemment ou inconsciemment, donne à la durée un contenu, une réalité. Il est essentiel de se débarrasser de cette opinion accréditée par beaucoup d'auteurs, que le présent n'est qu'un moment insaisissable, une transition, un passage, un éclair, un point mathématique, un zéro, un rien : c'est lui seul au contraire qui dure, tantôt long, tantôt court. »

obstinément: il faut au contraire ouvrir les yeux et observer. L'enfant, le paysan, l'ouvrier, les millions de gens qui courent les rues ou les champs, qui n'ont jamais entendu parler de Fichte ni de Maine de Biran, qui n'ont jamais lu de dissertation sur le moi et le non-moi, ni même une ligne de psychologie, ont chacun leur personnalité propre et à chaque instant l'affirment instinctivement [1]. » Cette affirmation instinctive réside dans le sentiment vague du corps; ce sentiment de nous-même spontané, naturel, qui existe chez tout individu sain, est l'expression de la coordination et du consensus de l'organisme. « Cette coordination des innombrables actions nerveuses de la vie organique est la base de la personnalité physique et psychique, toutes les autres coordinations s'appuient sur elle, s'ajoutent à elle; elle est l'homme intérieur, la forme matérielle de sa subjectivité, la raison dernière de sa façon d'agir et de sentir, la source de ses instincts, ses sentiments et ses passions, et, pour parler comme au Moyen-âge, son principe d'individuation [2]. » Le moi, dans sa forme la plus naïve, est donc une coordination de tendances et d'états psychologiques dont la cause prochaine doit être cherchée dans le concours des énergies vitales. La continuité de la vie mentale provient de la continuité du substrat organique qui la sous-tend; et l'expression psychologique de la cœnesthésie réside dans le caractère [3].

Si l'on suit maintenant l'ordre d'apparition des fonctions psychiques dans l'évolution spécifique et dans l'évolution individuelle, on s'aperçoit qu'elles ont leur source dans le caractère. L'étude pathologique de la mémoire, de la volonté, de la personnalité l'établit du moins d'une manière irréfutable en permettant de dégager la loi de dissolution. Aussi, à mesure que l'on s'éloigne des états purement organiques et que l'on passe des états physiques aux états affectifs, des états affectifs aux états intellectuels, on s'aperçoit qu'ils expriment l'ensemble des tendances individuelles, puis une partie des tendances individuelles de plus en plus réduite jusqu'au moment où l'action du milieu physique et celle du milieu social se substituent à peu près complètement à celle de la personne. A mesure que les phénomènes psychologiques deviennent plus complexes, leur importance physiologique décroît et leur pouvoir moteur diminue. De ces préli-

1. *Maladies de la Personnalité*, p. 88.
2. *Ibid*, p. 161.
3. *Maladies de la Volonté* (1882), p. 30.

minaires il résulte que le caractère est bien au point de départ de tous les phénomènes psychiques, quel que soit leur degré de complexité.

Ainsi se trouve précisée la tâche du psychologue. Renversant l'ordre suivi par les psychologues intellectualistes, il doit circonscrire, par opposition à l'apport du monde extérieur, l'apport propre de la personne dans la vie mentale et en déterminer la nature et les modalités. Sans doute l'œuvre est complexe car il faut tenir compte de l'interaction de facteurs parus à des moments différents de l'évolution. Mais les données directes de la biologie et les données indirectes de la pathologie nous montrent que l'irritabilité, constitutive de l'individu, se développe en deux branches parallèles dans lesquelles va tenir toute la psychologie : la motricité et la sensibilité.

*
* *

La conscience étant dans le changement, le changement ayant sa condition première dans le mouvement, le mouvement apparaît comme la condition fondamentale de la connaissance. L'activité motrice est au point de départ de la vie mentale et des éléments moteurs se retrouvent nécessairement dans la constitution de tous nos états de conscience soit sous forme de mouvements du corps soit sous forme de sensations kinesthésiques ou d'images motrices. Car, non seulement nos mouvements s'accompagnent de sensations spécifiques distinctes, intermédiaires entre les sensations organiques et les sensations spéciales, mais nous conservons encore en nous des images représentatives du mouvement et nous possédons une mémoire motrice qui permet la réviviscence des mouvements extérieurs eux-mêmes. Car « si l'appareil moteur n'avait pas sa mémoire, ses images ou ses résidus, aucun mouvement ne pourrait s'apprendre et devenir habituel [1] ». Aussi les habitudes, les manifestations motrices se retrouvent sous les tendances, sous les sensations spécifiques de la vue et de l'ouïe [2], dans les idées [3], dans les associations « dynamiques » qui constituent les conditions effectives de la mémoire [4], dans les associations immédiates qui résultent d'une sorte d'irradiation du mouvement, dans les associations médiates

1. *Psychologie de l'attention* (1888), p. 78.
2. *La vie inconsciente et les mouvements* (1914), p. 28.
3. *Évolution des idées générales*, p. 147 et *Psychologie de l'attention*, p. 75 à 86
4. *Maladies de la mémoire* (1881), p. 50, 51, 163.

qui résultent d'une sorte de transmission du mouvement. Dans les divers modes de la connaissance, l'élément moteur se retrouve donc encastré comme portion intrinsèque d'un complexus total.

Certaines manières d'être de notre esprit, comme le doute, la surprise, la conviction, l'étonnement, la croyance [1] et l'attention que Ribot avait étudiée bien avant la constitution d'une psychologie des attitudes, paraissent correspondre à un mode particulier de l'activité motrice, sans matière, sans contenu, « moyen extrinsèque de soutien et de résistance sans lequel les états de conscience resteraient une matière plastique et fluide ». Ainsi « l'activité motrice pénètre et enveloppe notre vie psychique et en constitue la partie solide. Physiologiquement, elle dépend du système nerveux moteur, central et périphérique, agissant par impulsions spontanées ou volontaires et de plus du système nerveux sensitif qui transmet à la couche corticale du cerveau les impressions kinesthésiques. Psychologiquement, sous la forme de présentations et de représentations, elle contribue à la formation de chaque état de conscience, à leur association, enfin elle constitue ces dispositions générales et momentanées qu'on nomme des attitudes [2]. »

Ainsi subsiste sous nos états de conscience une portion kinesthésique que nous ne pouvons pas saisir directement puisque c'est notre sensibilité qui nous révèle nos états intérieurs et qu'elle n'est pas pure de tout élément de connaissance. Ces éléments et ces mécanismes moteurs, qui ne sont pas accompagnés de conscience, sont comme le squelette et l'élément permanent qui subsiste quand la conscience se retire. En eux réside la possibilité d'une activité motrice inconsciente, car les phénomènes moteurs ont d'eux-mêmes tendance à s'organiser, à se solidifier. Ils ont un rôle latent en dehors de leur rôle effectif. Ils constituent peut-être cet inconscient dont on a tant parlé, dont on a voulu donner soit une interprétation intellectualiste, soit une interprétation mystique en faisant appel tantôt à une subconscience tantôt à une supra-conscience qui constituerait, d'après Myers et William James, « un lien entre le divin et l'humain ». L'inconscient, si l'on admet une hypothèse physiologique fort plausible, agit tout simplement à la manière d'un « accumulateur d'énergie ». Dans de certaines circonstances, l'activité inconsciente passe au premier plan, se substitue à la conscience,

1. *Essai sur l'imagination créatrice* (1900), p. 93.
2. *La vie inconsciente et les mouvements*, p. 41.

annihile la vie tournée vers le monde extérieur et apparaît comme une puissance étrangère à l'individu. De la sorte l'activité motrice est à la base de toute création, de l'invention mécanique, de l'art, de la religion [1]. Elle rend compte du phénomène de l'inspiration et le dépouille de tout caractère mystérieux, car il résulte alors d'une double interversion de l'état normal. Si le mécanisme fondamental de fonctions comme l'attention, la volonté, la création, qui sont liées au mouvement, nous échappe, c'est qu'il n'entre dans la conscience que les deux extrêmes, le commencement et la fin et que tout le reste se passe dans le domaine physiologique.

Une vie souterraine existe donc, un inconscient dynamique [2], qui est « un état latent d'activité, d'incubation, d'élaboration » et fait de l'activité motrice l'arrière fond de l'activité mentale.

*
* *

Parmi les mouvements du corps, les réactions organiques, motrices, vaso-motrices, musculaires s'accompagnent d'un équivalent psychologique particulier, l'état affectif. Sous quelque forme [3] qu'il se présente et quelque degré de complexité qu'il atteigne, il n'est autre chose que la traduction de la sensibilité organique, l'expression directe et immédiate de la vie végétative; il a sa cause dans la cœnesthésie. Évidente pour le besoin et formulée depuis longtemps par Spinoza sous une forme moins rigoureusement scientifique, il est vrai, cette interprétation n'a été étendue que récemment aux émotions inférieures, manifestations nécessaires de la vie, par Lange et James. Elle peut être étendue aux émotions supérieures; car, quelle que soit la complexité des éléments personnels et sociaux qui concourent à leur formation, ces modes de la vie affective ne sauraient se passer d'un support organique. Et Ribot, après avoir examiné, dans leurs rapports avec la vie organique, les émotions

1. *Imagination créatrice*, ch. III.

2. *La Logique des sentiments* (1905), p. 79. Ribot se montre en général très réservé sur la question de l'inconscient et refuse de se prononcer d'une manière catégorique sur « ce problème inexplicable et les semblants d'explications » qu'on en a donnés. Il se contente de distinguer deux acceptions du terme inconscient. L'inconscient *statique* « comprenant les habitudes, la mémoire et en général tout ce qui est savoir organisé » et l'inconscient *dynamique*. Cf. *La Vie inconsciente*, p. 55 et la *Psychologie des sentiments* (1896), p. 173 à 175.

3. Sur les classifications de la vie affective auxquelles Ribot n'attribue d'ailleurs qu'une valeur méthodologique. Voir *Logique des sentiments*, p. 24, 67. *Essai sur les passions* (1907), p. 1 à 7.

primaires, la peur, l'émotion tendre, l'émotion égoïste, l'émotion sexuelle, s'attache à montrer que les sentiments, considérés dans leur forme concrète, au moment même où ils sont ressentis et vécus, s'accompagnent de conditions physiologiques. C'est ainsi que l'émotion religieuse se trouve strictement liée à l'instinct de conservation; l'émotion morale et l'émotion intellectuelle à des modifications, des bouleversements physiques; l'émotion esthétique à l'excitation d'éléments sensoriels mise en lumière par l'école allemande contemporaine [1]. Les passions elles-mêmes, qui sont des émotions prolongées et intellectualisées ayant échappé jusqu'ici à l'analyse en raison de leur complexité même, doivent avoir des conditions physiologiques peut-être même pathologiques que Ribot s'efforce de suggérer dans l'*Essai sur les Passions*. Ainsi toutes les modalités de la vie affective se rapportent à la vie organique ou végétative, à la nutrition, à la vie de relation, et, d'une manière plus générale à la conservation et au développement de l'individu. Comme l'avait déjà établi Spinoza dans un fameux scolie de l'Éthique (Éth. III, prop. 9 scol.) et, après lui, Schopenhauer, sous le désir, sous la « volonté » se retrouve la tendance. Et la tendance n'est autre que la « possibilité qui devient une réalité d'agir dans un sens et vers un but déterminé. Les sensations internes et externes qui la sollicitent de passer de la virtualité à l'acte ne sont que des causes occasionnelles. Le phénomène fondamental demeure moteur, c'est-à-dire appétition, sensation, attraction, répulsion [2]. »

Mais la tendance a deux faces, l'une tournée vers l'inconscient, l'autre tournée vers la conscience, éclairée par le plaisir et la douleur. Sous cette dernière face elle devient un facteur nouveau dans la vie psychologique de l'individu, un résultat qui peut servir de point de départ à quelque nouveau travail conscient ou inconscient. L'état affectif conscient apparaît comme doué de spontanéité et d'une finalité propre assez semblable à cette sorte de finalité interne invoquée par les biologistes, car « l'individu comme être purement affectif ne vise qu'une fin, la satisfaction de ses désirs; et en lui chaque tendance spéciale vise sa fin spéciale, son bien spécial [3] ». Et, sous quelque forme que ce soit, la vie affective pénètre la vie mentale.

Les états affectifs s'unissent d'abord à la sensation et à la percep-

1. *Psychologie des sentiments*, I, ch. VIII.
2. *Essai sur les passions*, p. 55.
3. *Psychologie des sentiments*, p. 410.

tion, comme eux de formation primaire. Mais ils interviennent ensuite dans les fonctions de formation secondaire, la conservation et la réviviscence des images, le jeu des images, les associations et les opérations logiques élémentaires. Ils collaborent aussi avec l'intelligence, fonction d'adaptation au milieu physique qui contribue à la conservation de l'individu et qui, pendant longtemps, a conservé le caractère utilitaire et pratique qu'elle avait à l'origine. Plus tard, dans les fonctions mentales de formation tertiaire, une scission nette se produit entre la vie affective et la vie intellectuelle, et leur différenciation aboutit à une opposition et un antagonisme : d'un côté les opérations logiques s'épurent de tout élément sentimental ; de l'autre, la volonté et l'imagination créatrice se constituent. Le monde de la connaissance et le monde intérieur ont conquis leur autonomie et vivent chacun d'une vie propre.

Dans un certain nombre de monographies, Ribot décrit quelques-unes des étapes de la vie affective et incline à choisir de préférence celles où la vie intérieure se présente dans un état de pureté relative. Posant en principe l'existence d'états affectifs purs et le caractère secondaire du plaisir et de la douleur comme expressions différentes d'un même rythme fondamental de vie, il tente de prouver l'existence d'une mémoire affective [1]. Il montre la vie intérieure naturellement anarchique, partagée entre des « états qui, réciproquement s'entravent, s'excluent, se détruisent [2] ». Mais il suffit qu'un besoin vital surgisse, l'accord se fait entre toutes les tendances autour du principe de conservation. Les désirs, les aversions, les croyances deviennent le point de départ de raisonnements pragmatiques, indifférents à la vérité, à la contradiction et qui ne tendent qu'à rationnaliser l'instinct. Cette *logique des sentiments*, dont la logique rationnelle s'est dégagée peu à peu grâce au contrôle de l'expérience, au progrès des techniques, à une adaptation toujours plus étroite des raisonnements à la nature des choses, demeure à côté de la logique rationnelle, même à l'époque moderne. Les conditions de la vie qui l'ont créée le maintiennent. Et non seulement il est une logique des sentiments, mais il est même, pour le sujet pensant, un mode instinctif d'adaptation aux choses, l'*intuition*. « Cet état (considéré comme simple fait psychique et, indépendamment des inductions métaphy-

1. *Psychologie des sentiments*, I, ch. XI et *Problèmes de psychologie affective* (1900), ch. II.
2. *Logique des sentiments*, p. 15.

siques qu'on en a tirées) consiste à sentir plutôt qu'à connaître. Analogue à une sensation plutôt qu'à une perception, l'intuition ressemble à une divination soudaine et confuse qui déroute le rationalisme [1]. » Cette forme d'appréhension directe, d'ajustement spontané qui se retrouve dans les sentiments de sympathie semble bien prouver que la pensée logique n'est qu'une des formes de la connaissance.

A côté de ces sortes de survivances qui ont échappé à l'empire de la pensée logique, il est des états plus complexes comme l'*imagination créatrice*. La création a des origines partiellement affectives. « Toute invention présuppose un besoin, un désir, une tendance, une impulsion non satisfaite, souvent un état de gestation plein de malaise. Dans la création esthétique nous trouvons le facteur émotionnel à l'origine comme premier moteur, puis attaché aux diverses phases de la création comme accompagnement. Mais de plus en plus les états affectifs deviennent la matière de la création [2]. » Il est des fonctions qui ne sont parvenues que très tard à leur développement « et qui supposent la prépondérance de la vie intérieure sous la forme sentimentale, c'est-à-dire un fond très riche d'émotions variées, complexes, apte à former des combinaisons, oppositions et contrastes de toutes sortes ». L'*imagination créatrice affective* combine des états affectifs purs, des « abstraits émotionnels », qui se sont dégagés des sentiments vécus, en vertu d'un mécanisme analogue à celui de l'abstraction et de la généralisation. Vivant d'une vie propre, ils se groupent pour former des systématisations partielles. Dans la rêverie, l'impressionnisme s'ébauchent des créations affectives embryonnaires. Dans le mysticisme religieux, où l'amour est cause première d'invention, les créations affectives s'accompagnent d'un état de croyance durable. Dans l'art des symbolistes, dont Ribot analyse avec une grande pénétration le mécanisme tout en se défendant de faire œuvre critique et de porter un jugement de valeur, « la sensation se dissout dans l'émotion et l'artiste revêt les choses de sa propre couleur affective », « les choses sont remplacées par l'émotion des choses ». L'artiste doit alors lutter « contre l'obstacle de l'expression verbale qui lui est mal adaptée, qui l'entrave, et par un effort instinctif ou réfléchi, essaye de dérober ses procédés à la forme type

1. *Psychologie affective*, p. 100, 101, p. 115 à 177, et en note p. 115, 116, 117 le passage de Judd sur l'intuition.
2. *Imagination créatrice*, p. 27.

(musicale). » Traduisant moins la pensée que le sentiment, il confère aux mots, par divers procédés, une valeur émotive. Mais l'imagination créatrice affective n'atteint sa forme type que dans la création musicale. Sans doute, dans ses modes d'expression, la création musicale est subordonnée à l'invention mécanique et à l'invention scientifique; dans sa nature elle reflète une vie intérieure qui n'a plus aucun contact avec le monde de la connaissance, et ce n'est pas sans quelque raison que Schelling, Hegel et Schopenhauer ont vu dans la musique une libération. Ainsi se révèle la lutte de l'imagination créatrice pour atteindre son indépendance, pour s'affranchir progressivement des conditions objectives jusqu'au moment où l'émotion, vivant de sa vie propre, emplit la vie intérieure, s'empare de l'individu, ou bien s'étend sur les choses, se dilate et devient une sorte d'absolu [1].

Mais il est encore, dans l'ordre de l'action, un état caractérisé par la prépondérance de la vie intérieure sous forme de coordination hiérarchique, déjà ébauché dans le phénomène de l'attention spontanée où l'intérêt et le jeu des tendances déterminent notre attitude et qui est l'acte volontaire. Réaction propre à l'individu, « adaptée à des conditions très complexes, très variables, très instables, différant d'un individu à l'autre et d'un instant à l'autre dans le même individu », la volition suppose l'intervention de l'activité intellectuelle [2]. Mais, considérée comme simple état de conscience, elle est un phénomène de choix qui se réduit à l'établissement d'un rapport de convénance entre une tendance ou plusieurs tendances contradictoires avec l'ensemble des états conscients, subconscients, inconscients, qui constituent en ce moment même la personne, le moi. « Le choix est toujours fondé sur une affinité, une analogie de nature, une adaptation [3]. » Comme étape vers l'action, la volition établit donc un équilibre entre les tendances présentes et permet une orientation de l'action qui soit en conformité avec notre caractère et qui fasse passer à l'acte celle de nos tendances qui présente avec lui le plus d'affinité.

1. *Imagination créatrice*, L. III, ch. II, cf. *Logique des sentiments*, cf. IV, cf. *Psychologie des sentiments*, 2e partie, ch. X.

2. *Maladies de la volonté*, p. 26 « l'intelligence étant une correspondance, un ajustement continuel de relations internes à des relations externes, et, sous la forme la plus haute, un ajustement parfaitement coordonné, la coordination de ces états de conscience implique celle des mouvements qui les exprime. Dès qu'un but est choisi, il agit à la manière de ce que les métaphysiciens appellent une cause finale : il entraîne le choix des moyens propres à l'atteindre. L'adaptation est donc un résultat du mécanisme de l'intelligence. »

3. *Ibid.*, p. 27.

Car la raison dernière du choix est dans le caractère. Aussi, contrairement à l'opinion des intellectualistes qui considèrent le phénomène volontaire comme absolument nouveau et comme la manifestation d'un principe métaphysique de liberté, la volonté vient d'en bas. « La volition n'est pas un événement venant d'on ne sait où, mais elle plonge ses racines au plus profond de l'inconscient et au delà de l'individu dans l'espèce et les espèces. Elle ne vient pas d'en haut, mais d'en bas : elle est une sublimation des éléments inférieurs [1]. » L'étude des maladies mentales montre que ses fluctuations, ses altérations sont étroitement dépendantes non seulement de l'affaiblissement du pouvoir moteur, mais aussi des altérations de la personnalité. C'est une affirmation, une coordination hiérarchique qui suppose l'unité momentanée de la vie intérieure, car « l'unité extérieure de vie n'est elle-même que l'expression de l'unité intérieure ». C'est un état où les idées sont mises au service de la passion ; c'est une coordination à complexité croissante des tendances. Par suite elle s'oppose aux conditions normales de la conscience affective qui suppose le changement perpétuel et la discontinuité; par suite elle se produit très rarement, à titre « d'accident heureux ». Ce n'est que de loin en loin que l'individu se dégage de l'automatisme, des habitudes, des passions, des imitations dont il est prisonnier et exprime, dans un acte, une adaptation parfaite aux conditions intérieures de la vie. L'acte volontaire est celui qui réfléchit le mieux le caractère, qui est la plus complète expression de la constitution et de l'organisme de la personne.

Ainsi se marque la place fondamentale tenue par l'organisme, par la personne, par le caractère. Dans l'ordre de l'action et dans l'ordre de la connaissance, dans les fonctions inférieures et dans les fonctions supérieures, intervient toujours le moi en tant qu'il réagit, « produit extrêmement complexe que l'hérédité, les circonstances physiologiques antérieures à la naissance et postérieures à la naissance, l'éducation, l'expérience ont contribué à former [2] ». Il faudrait donc, pour être complet, restituer ici l'action de la civilisation. Au moi profond se juxtapose le moi social. Mais Ribot, qui reconnaît par ailleurs la spécificité du social [3], ne le fait

1. *Maladies de la volonté*, p. 150.
2. *Ibid.*, p. 30.
3. Il y a une sociologie latente chez Ribot encore qu'il n'ait pas toujours nettement distingué les thèses qui affirmaient ou qui niaient la spécificité du social et qu'il ait témoigné trop de confiance à l'œuvre parfois fantaisiste de

intervenir dans ses études, et cela en raison même de leur orientation biologique, qu'à titre d'élément secondaire et se contente d'indiquer sommairement son rôle dans la formation du caractère, dans la constitution des sentiments supérieurs et dans la constitution de l'attention volontaire qui n'est qu'un « phénomène sociologique ». L'évolution des fonctions mentales montre que la vie intérieure est la source et le terme. Le monde intérieur s'adapte de plus en plus complètement au milieu extérieur pour les besoins de l'action, la connaissance se constitue et peu à peu les éléments impersonnels s'atténuent, les conditions premières provocatrices de l'action deviennent de simples moyens techniques et s'effacent devant une affirmation complète et inconditionnelle, un libre épanouissement de la vie intérieure. Il ne suffit plus à l'être de donner une marque personnelle à son action. Il lui faut encore obéir aux suggestions de la vie imaginaire et exprimer une sorte de réalité absolue où le moi se résorbe, l'extase mystique ou la création musicale.

III. — Ribot et la Pensée contemporaine.

Si l'on dégage ainsi l'œuvre de Ribot des thèses secondaires et des hypothèses, des justifications de détail, des aspects accessoires qui en constituent la partie proprement technique, telle paraît être sa physionomie essentielle : une étude de la vie intérieure dans la diversité de ses manifestations, scientifique d'intention et de fait, enveloppée pourtant d'une métaphysique latente. C'est que Ribot a puisé dans la vie intérieure, qui se précise et s'enrichit à mesure que l'on passe des formes inférieures aux formes supérieures, une hypothèse de travail échappant au contrôle de la critique. Ce faisant, il déplace l'axe des études psychologiques, à un moment où la musique entre dans les mœurs, où le symbolisme s'oppose au naturalisme, où la couleur se substitue au dessin dans les arts plastiques. Certains aspects de sa recherche peuvent l'apparenter à Destutt de Tracy, à Cabanis, à Laromiguière, à Maine de Biran et à Stendhal.

Tarde. Mais, dans la *Psychologie des sentiments* (2e partie, ch. VIII), à l'occasion des sentiments moraux et sociaux, il admet l'existence d'une tendance à vivre en société, l'existence d'un clan comme type de société, molécule sociale, l'existence d'une société grégaire à laquelle il subordonne, avec Durkheim et contrairement à Espinas, la société familiale. L'idée de spécificité du social est donc chez lui à l'état de germe. Il opère la distinction entre les sociétés animales et les sociétés humaines et montre que la tendance sociale, qui en est le point de départ, est un produit des conditions d'existence.

il marque pourtant un moment nouveau où il convient peut-être de voir l'intervention d'une époque au moins autant que l'intervention d'un esprit. Les psychologues français avaient étudié avant Ribot les rapports de la vie organique et de la vie mentale et déterminé, dans les limites des ressources que la science biologique leur offrait alors, le rôle des dispositions organiques dans l'ensemble de la vie mentale. Destutt de Tracy dans ses *Éléments d'Idéologie* et sa *Théorie de la Volonté*, Cabanis dans les *Rapports du Physique et du Moral de l'Homme*, Maine de Biran dans ses mémoires de l'*Habitude* et de la *Décomposition de la Pensée*, Stendhal dans ses œuvres avaient approfondi la motilité, la sensibilité, la passion[1]. Mais ils tenaient des habitudes scientifiques de leur époque le souci d'une terminologie exacte et précise. Ils entreprenaient un examen critique des concepts. Leurs précautions, leur rigueur verbale, où nos contemporains, abandonnés à l'intuition, n'ont voulu voir que sécheresse ou obscurité, s'accroissent à mesure que les états de conscience examinés deviennent plus vagues et moins étroitement déterminés; dans le subconscient et l'inconscient ils entendent projeter la clarté de l'intelligence. Ils sont profondément attachés à la science, à l'exercice de l'intelligence, aux formes supérieures de l'activité mentale. Aussi, quelque prix qu'ils accordent à la sensibilité, la vie organique et la vie affective demeurent chez eux distinctes de la vie consciente; dans l'ordre du temps elles sont primitives; dans l'ordre des valeurs elles ne sont qu'une puissance seconde. Chez Ribot, au contraire, la notion de vie affective devient fondamentale dans l'ordre des valeurs.

Alors un travail d'irradiation interrompt la dissociation des concepts employés en psychologie. Puisque s'évanouit la distinction capitale établie par Maine de Biran entre le « sentir » et le fait de « se sentir connaissant », le concept de conscience s'obscurcit, se charge d'une signification nouvelle et s'identifie au concept de sensibilité, le concept de sensibilité lui-même embrasse simultanément

1. Cabanis remarque déjà dans ses *Rapports du physique et du moral de l'homme* (éd. 1824, 10e Mémoire, t. III, p. 145, 146), que les philosophes analystes, à partir de Condillac, ne retiennent que les impressions venant du dehors au détriment des impressions internes. Cf. *op. cit.*, 2e Mém., p. 56, 93, § IV, § V, et *Premières déterminations de la sensibilité*.

Sur Maine de Biran voir les belles études de Victor Delbos dans *Figures et doctrines de Philosophes* (1918) et la *Philosophie française* (1919), sur Stendhal, l'œuvre de H. Delacroix, la *Psychologie de Stendhal* (1919). Sur Destutt de Tracy, notre étude : *Psychologie et logique de Destutt de Tracy* dans la *Revue philosophique*, déc. 1917.

des manifestations organiques et certaines modalités de la vie consciente, confondant ainsi l'acception des biologistes et l'acception usuelle des psychologues. Par contre le concept d'intelligence se vide de tout contenu positif. Ainsi Ribot demeure prisonnier des limitations qu'il a primitivement imposées à sa recherche dans un mouvement naturel de réaction contre la psychologie intellectualiste. Comme l'émotion s'étend et embue tous les aspects de la vie consciente, il lui devient impossible de voir clairement la fonction de l'intelligence qui est de rassembler, de concentrer la vie en nous et d'assurer une communion et une participation entre les hommes dans des formes de réalité supérieures qui ignorent l'individu comme tel et brisent le cercle étroit où tournent les instincts et les désirs. Suivant en cela l'exemple donné par Taine, il substitue à la fonction un mécanisme logique abstrait dont il s'étonne ensuite s'il est stérile [1].

Pour ces raisons la méthode que Ribot croit évolutive n'est qu'une méthode de régression. En passant brusquement des formes évoluées de la vie mentale à ce que l'on suppose être des formes primitives, en combinant ensuite ces éléments pour rejoindre la réalité concrète, on demeure dupe de constructions verbales dénuées de tout caractère scientifique. L'état de « l'homme primitif » tel que le décrivent Spencer et les anthropologistes anglais, la vraisemblance d'une fusion première de la sensibilité et de l'intelligence ne sauraient devenir des arguments permettant de déposséder la vie logique de sa valeur propre et de la prééminence qu'elle a acquise au cours de l'évolution mentale. Si grand soit l'écart entre les sociétés inférieures et les sociétés modernes, les travaux sociologiques ne révèlent pas l'antériorité du sentiment sur le logique, mais seulement la simultanéité du sentiment et du logique [2]. Et la spéculation qui s'aventure au delà de ces observations demeure impuissante à expliquer le passage de l'animalité à l'humanité, à moins qu'elle ne simplifie la question à l'extrême et ne voie dans l'idée qu'une dégra-

1. Cf. *Évolution des idées générales*. Sur bien des points il semble que Ribot ait trouvé en Taine un précurseur. Cf. *M. Taine et sa psychologie* in *Revue philosophique*, 1877, p. 23. Comme lui, Ribot accepte entièrement les résultats de l'analyse idéologique concernant le mécanisme de l'intelligence ramené à l'*abstraction* et à la *généralisation*. Cette explication formelle permet alors de volatiliser en quelque sorte l'idée et de réduire le concept — dont la nature sociale se trouve ainsi méconnue — a un simple schème moteur.

2. Cf. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1re partie, ch. II, notamment p. 113.

dation de la tendance. Quoi qu'il en soit, l'indentification de la conscience et du sentiment immédiat que nous avons de nous-mêmes, une étude ambigüe de la sensibilité qui n'est pas contrebalancée par une étude parallèle de l'intelligence peuvent contribuer à assouplir l'associationisme anglais par l'introduction d'un point de vue dynamique et apporter quelque clarté dans la psychologie des mouvements. Mais c'est au prix d'un obscurcissement certain de la psychologie générale [1]. Et il semble que Ribot défasse maille à maille le travail d'Auguste Comte et de Renouvier.

*
* *

Cet examen intrinsèque étant fait, il convient peut-être d'envisager l'œuvre de Ribot dans son action.

Sa probité intellectuelle, sa clarté d'exposition, la richesse de sa documentation et l'ampleur de ses vues ont permis à Ribot d'acquérir en France et à l'étranger une autorité légitime. Ayant porté d'abord son attention sur un domaine entièrement nouveau pour des générations élevées dans l'ignorance du XVIIIe siècle, il a su concentrer les tentatives éparses des aliénistes, des médecins, des physiologistes; il a formulé des problèmes, montré aux esprits que les études cliniques étaient un moyen et non un terme, fourni des techniques et des hypothèses de travail. Sur ce point son effort n'est pas sans analogie avec celui de Claude Bernard. Comme lui, il a négligé la science faite pour considérer surtout la science à faire. Comme lui, il a atteint les milieux scientifiques plus encore que les philosophes. De ses premiers travaux, des *Maladies de la Mémoire*, de *la Personnalité*, de *la Volonté*, une école est sortie qui s'est consacrée à l'étude du somnambulisme, de l'hystérie, des psychasthé-

1. Les raisons de cet obscurcissement et du défaut de cohérence actuel de la psychologie, particulièrement sensible dans l'enseignement, doivent être cherchées non seulement dans la multiplicité des travaux de détail et de monographies portant sur des points particuliers, mais encore dans une attitude excluant toute critique, autorisant la superposition d'habitudes mentales différentes et de conceptions différentes de la psychologie. Les programmes unissent 1° l'influence de la psychologie intellectualiste française et conservent les cadres logiques de la psychologie de Condillac, 2° l'influence de la psychologie empirique dans son aspect fragmentaire et anecdotique, 3° l'influence de la psychologie rationnelle dans ses formes volontaristes, celles de Wundt et de James; dans son aspect métaphysique, comme philosophie de la liberté. Ainsi se révèlent tous les dangers qu'une ère de monographies peut faire courir à la constitution d'une science.

nies, des dédoublements de la personnalité et de l'aliénation mentale pour constituer la pathologie mentale[1].

Mais les recherches pathologiques dont Ribot était l'initiateur et dont il se plaisait à reconnaître qu'elles caractérisaient l'école de psychologie française, ne furent dans son esprit et dans son œuvre qu'un moment de sa recherche. Assez fin, assez artiste même pour ne pas limiter les manifestations sensibles aux seules manifestations organiques, il montre, par sa critique du symbolisme et par ses excellentes réflexions sur la musique, quel parti le psychologue peut tirer d'une étude de l'activité artistique. Comme Taine l'avait fait dans la Préface de l'*Intelligence*, il attire l'attention sur le domaine encore inexploré de la création artistique, de la vie imaginaire et du caractère. Il ouvre la voie à des études nouvelles et l'on retrouverait son influence occulte dans la plupart des travaux entrepris au cours de ces vingt dernières années.

Enfin, en souhaitant faire œuvre de science, Ribot a tenté de dominer, de dépasser son époque et de restituer à la pensée son indépendance. Pour juger du retentissement profond que son œuvre dut avoir et des titres qu'elle conserve à notre gratitude, il faut se rappeler la situation faite à la pensée avant 1870. L'atmosphère artificielle, le défaut de contact avec les forces populaires ont empêché ces générations que Zola montre « étranglées entre les dernières convulsions de l'Empire et l'enfantement si laborieux de la République » de rejoindre un passé vivant. Du fait de leurs puinées, elles ont été tenues de reconstruire l'édifice intellectuel. Des hommes nouveaux, des hommes qui se font eux-mêmes, elles ont eu le labeur probe et rude, les audaces et les fléchissements. Leur œuvre fut d'abord un contact fiévreux avec la pensée européenne, une vaste enquête, une accumulation de matériaux et de documents de toute sorte sur lesquels puisse s'exercer plus tard l'activité ordinatrice de l'intelligence. Et elles se confinèrent dans le présent puisque les événements historiques les avaient retranchées de l'expérience humaine. Grâce à elles la France put secouer la torpeur de l'Empire; les besoins organiques purent se faire jour, toute la révolte de la vie intérieure passer en Bergson, toute la révolte des forces sociales isolées de la République passer en Durkheim[2]. Et les générations qui leur

1. Cf. Pierre Janet dans le bel hommage rendu à l'*Œuvre psychologique de Ribot*. *Journal de psychologie normale et pathologique*, juillet-août 1915, p. 276 à 279.
2. Dans notre étude sur *Émile Durkheim et la conscience moderne* (*Mercure de*

devaient de pouvoir embrasser des perspectives plus vastes, purent les renier. Elles sentaient confusément leur disgrâce, en portaient le faix avec noblesse. Car elles avaient deviné le prix de la discipline scientifique pour notre civilisation; elles avaient voulu écarter les vérités de culture pour rejoindre les vérités dont vit un peuple; elles savaient qu'elles ne travaillaient pas en vain en unissant la spéculation et la critique des mœurs. Et il y a quelque chose d'émouvant, de douloureux même, dans cet effort où un Ribot, un Espinas « au service de la Science » ont mis le meilleur d'eux-mêmes pour susciter en France une renaissance intellectuelle.

Car, s'il y a dans l'oubli des services rendus quelqu'ingratitude et quelque défaut de sens historique, il y aurait peut-être une dépendance inexplicable, une renonciation à toute liberté critique dans le fait de se dissimuler les imperfections de leur œuvre. Œuvre d'attente, elle n'aura sa pleine efficacité que si elle est dépassée, que si ses intentions secrètes se trouvent remplies; et justice lui sera rendue peut-être par ceux qui trouveront dans leur éloignement même le recul propice aux appréciations impartiales. Ils souhaitaient une renaissance. Et pourtant, de quelque côté qu'on se retourne, systèmes attardés de métaphysique, disciplines psychologiques, disciplines sociologiques laissent la même insatisfaction. Partout l'effort pour atteindre une connaissance objective se brise; partout les tentatives organiques avortent. C'est que les esprits sont trop profondément engagés dans le siècle pour ne pas subir le contre-coup de « cette révolution qui s'est accomplie dans les opinions humaines et (du) déplacement qui s'est fait dans la valeur relative des choses » et que Renan annonce dès 1866. La doctrine de l'évolution, dont ils portent l'empreinte et contre laquelle ils réagissent, n'est qu'une philosophie de l'industrie anglaise moderne et de ses innovations techniques où se peut déchiffrer une transformation dans l'évaluation économique des valeurs intellectuelles, transformation qui entraîne la dépréciation momentanée de la vie intellectuelle.

Or les événements semblent accélérer cette lutte dont l'enjeu est l'avenir de la civilisation. De 1914 à 1919 l'expérience humaine s'est enrichie d'une méditation silencieuse née de la souffrance des hommes et nous avons appris qu'une pensée se juge à sa force

France, 16 juin 1918) nous avons tenté de dégager cet aspect essentiel, à notre sens, pour l'intelligence de la formation de Durkheim et de la morale sociale qui fut un des soucis les plus constants de sa réflexion et de son enseignement.

d'expansion, à sa valeur organisatrice, à sa capacité d'humanité. Nous avons appris que la science, la spéculation désintéressée, les formes de pensée inactuelle valent surtout par leur caractère éthique. Et nous sommes au début d'une transformation dans l'évaluation morale des valeurs humaines, où les types d'humanité, loin de se neutraliser, s'opposent. Nous irons peut-être chercher dans un repliement sur nous-même, dans un retour sur notre civilisation une vérité dont nous puissions vivre et qui exprime un accord profond des idées et des mœurs. Nous trouverons alors dans l'essence même de la pensée française, dans l'humanisme, une inspiration ample, compréhensive, qui permette de suivre le mouvement des sociétés modernes en marche vers un avenir incertain, sans rien sacrifier des exigences présentes à tous les moments de notre histoire — exigences assez complexes pour requérir la médiation de la pensée, assez vitales pour que toute spéculation soit vaine si d'abord elle ne les assure — l'équilibre intérieur et l'harmonie sociale. Alors, face au chaos, la France maintiendra les droits et la dignité de la pensée.

RAYMOND LENOIR.

ENSEIGNEMENT

DE LA FORMATION DES MAÎTRES PRIMAIRES

M. E. Rignano a montré récemment, ici même (année 1919, p. 389 et suiv.), comment on ne peut former des maîtres — élémentaires aussi bien que secondaires ou supérieurs — qu'en leur donnant la *pratique* de la science. Une culture encyclopédique qui permet à celui qui l'a reçue de prononcer des mots auxquels il ne saurait attribuer un sens précis, et quand il enchaîne des phrases, de se donner l'illusion de faire des raisonnements, est la pire de toutes. Le principe est d'une évidente justesse, et il importerait tant de l'appliquer que l'on pourrait presque faire abstraction du programme, et s'attacher surtout à demander aux futurs maîtres d'avoir vraiment étudié quelques branches de la science, et d'en avoir acquis une idée juste en les pratiquant, sans insister sur la nature de l'étude.

Il convient cependant d'examiner quelle est la formation intellectuelle qui convient le mieux au futur instituteur. On laisse de côté bien entendu la part du métier : il y a une technique pour apprendre aux enfants ce qu'ils doivent tous savoir : lire, écrire, compter. L'apprentissage raisonné de la pédagogie pratique prend nécessairement une part assez grande du temps d'études dont dispose le futur instituteur. Chaque homme doit d'abord savoir son métier; et c'est un métier que d'enseigner la lecture, l'écriture, le calcul. Mais le rôle de l'instituteur ne se borne pas là. Et c'est pour ce qui dépasse le métier qu'il faut une culture intellectuelle.

M. E. Rignano met à la base de la formation de tout instituteur les sciences physiques et naturelles et la psychologie. Sans contester l'utilité de ces études, ni leur haute valeur éducative pour l'esprit, sans nier qu'elles donneraient aux maîtres des qualités précieuses,

il est permis de se demander si ce sont celles qui répondent le mieux aux besoins de l'école élémentaire, et si elles sont les seules nécessaires.

La tâche de l'instituteur est de former des citoyens capables de tenir leur place dans la société.

*
* *

Un citoyen doit d'abord savoir sa langue. L'instituteur doit donc, avant tout, être maître de la langue de son pays et être capable de la bien enseigner.

Chaque pays a maintenant une langue de civilisation qui est parfois une très grande langue littéraire, comme l'anglais, l'allemand, l'espagnol, le portugais, l'italien ou le français, et qu'il est malaisé de bien savoir, de comprendre d'une manière exacte et nuancée, de parler et d'écrire avec correction et avec propriété. L'apprentissage de cette langue est difficile — il ne s'agit ici que de pratique, non de linguistique. Les professeurs de lettres de l'enseignement secondaire y consacrent beaucoup de temps, et souvent, comme le montrent les examens et les concours, avec un faible succès.

Ce mal tient sans doute, pour une large part, à ce que l'enseignement en est donné d'une manière empirique, sans système. La connaissance de la grammaire — qui est d'ailleurs le plus souvent trop peu méthodique — ne suffit pas. Il faudrait une étude attentive des ressources que la langue fournit pour exprimer et les pensées et les sentiments. Les ouvrages de M. Bally sur la stylistique, œuvres d'un savant de langue française et écrits en français, mais publiés en Allemagne, n'ont pas attiré autant qu'il l'aurait fallu l'attention des professeurs français. Ils n'ont pas été assez étudiés, assez discutés, assez utilisés en France. Le latin a cessé de faire le fond de l'enseignement de la langue, mais, on ne sait pas encore tirer parti des langues nationales qui sont censées l'avoir remplacé. Il y a là toute une pédagogie qui commence seulement à se créer. La formation des instituteurs en devrait profiter plus encore que celle des maîtres des lycées, qui bénéficient de la formation latine.

L'un des principaux enseignements de l'école est celui de la grammaire. Il n'y en a pas de plus mal donné, au lycée comme à l'école primaire. Ceci tient à ce qu'aucun n'est moins dominé par des idées

générales. Depuis une centaine d'années, toute la science des langues a été tournée vers l'histoire : un linguiste est un historien des langues. Il s'est constitué ainsi une science compliquée de l'histoire des langues, science qui comporte des connaissances étendues sur des langues diverses et toute une technique spéciale, peu abordable aux profanes. Les maîtres qui enseignent la grammaire se trouvent ainsi pour la plupart ignorer tout ou presque tout de l'état actuel des connaissances sur les langues. Mais sans abandonner l'histoire, on revient maintenant à la théorie générale des langues. Ce n'est pas à dire qu'on retourne aux vieilles théories de la grammaire générale, mais les maîtres qui enseignent la grammaire disposent de plus en plus de doctrines qui, enrichies des résultats de l'histoire, ne sont plus proprement historiques et portent sur la langue considérée en elle-même. L'enseignement grammatical peut ainsi devenir plus nourri de pensée. Il doit perdre le caractère mécanique, étriqué qu'il a gardé jusqu'ici et qu'il a même pris de plus en plus : on ne se doute pas généralement du fait que l'enseignement de la grammaire est moins raisonné aujourd'hui qu'il ne l'était dans la première moitié du XIXe siècle. Une amélioration est nécessaire, et elle n'est possible que si les maîtres sont amenés à réfléchir sur la structure de la langue dont ils doivent enseigner aux enfants le maniement. L'étude d'une langue étrangère moderne, indispensable à la fois pour assouplir l'esprit et pour élargir l'horizon du futur instituteur fournira aux réflexions sur les procédés linguistiques la matière nécessaire.

*
* *

Si l'enseignement de la langue est indispensable, celui de l'histoire, tout important qu'il paraisse à presque tout le monde, et malgré la place d'honneur qu'il occupe dans les programmes, ne saurait peut-être être donné utilement à des enfants dont la plupart ont moins de treize ans. Quel que soit l'art avec lequel sont rédigés les livres qu'on met maintenant entre les mains des écoliers, la façon dont les élèves mettent sur le même plan Vercingétorix, Charlemagne, saint Louis, Jeanne d'Arc, Louis XIV, Napoléon Bonaparte, est de nature à rendre sceptique sur la possibilité d'enseigner l'histoire à de jeunes enfants. Tout au plus sans doute peut-on profiter de la fraîcheur de leur mémoire pour leur fixer dans l'esprit un cadre

chronologique que ceux qui auront de la curiosité empliront ensuite de données qu'ils puissent comprendre.

Mais il n'y a pas d'autre moyen de comprendre les faits sociaux actuels que de rechercher par quel enchaînement de faits s'est réalisée la situation d'aujourd'hui. Pour que le maître soit capable de former des citoyens, il faut qu'il sente que tout état social n'est qu'une transition entre le passé et l'avenir. C'est par ce moyen seulement qu'il évitera d'être, sans s'en douter, prisonnier des institutions du passé ou de croire qu'on peut façonner l'avenir au gré de ses désirs.

Il va de soi que l'histoire ne sera bienfaisante que si elle met l'étudiant en contact avec les faits, si elle lui présente les pièces mêmes où il saisira comment vivaient quelques-uns des hommes qu nous ont précédés, où il verra combien ces hommes avaient un esprit et un caractère semblables aux nôtres, et d'autre part combien et les conditions où ils vivaient et beaucoup de leurs conceptions les faisaient différents de nous.

Qui n'a pas eu un commerce intime au moins avec quelque partie du passé, ne peut ni comprendre le présent, ni préparer consciemment l'avenir.

*
* *

Le défaut de toute culture exclusivement fondée sur les sciences mathématiques, physiques et naturelles, c'est qu'elle habitue à tout ramener à des formules relativement simples et absolues. Ces sciences ont pour objet ce qui est permanent. Pour parvenir à des résultats, on est obligé d'écarter toutes les circonstances qui troublent l'action de la condition dont on étudie l'effet. C'est exactement l'inverse de ce que doit être la culture d'un citoyen.

Sans doute, le sociologue s'efforce, comme le naturaliste, de déterminer les effets constants d'une condition donnée en éliminant, par la pensée, l'action de toute autre cause. Mais personne n'a l'illusion qu'on connaît dès maintenant les conditions d'existence des sociétés de manière à nous permettre de conduire notre action sociale par des règles scientifiques, comme on utilise l'électricité grâce à la connaissance des lois physiques.

Il faut que la culture « scientifique » soit tempérée par le sentiment du caractère transitoire, relatif et complexe des choses sociales, sentiment qui ne peut être développé que par une étude personnelle

du passé, par la connaissance des hommes ou du moins de certains des hommes qui nous ont précédés.

Il va de soi que ce résultat ne sera pas obtenu en apprenant le contenu de manuels d'histoire.

*
* *

On ne dira pas que joindre l'étude d'une doctrine des langues et de quelques moments du passé à la pratique de quelques parties des sciences physiques naturelles et de la psychologie, c'est revenir, par un détour, à une culture encyclopédique. Ce serait mal comprendre. Chacun des enseignements — historique et scientifique — ne peut avoir son utilité que s'il met l'étudiant en contact avec une réalité; et l'on peut borner chacun suivant les limites du temps total dont on dispose pour les études. D'ailleurs, si les cinq ou six années que consacre maintenant l'apprenti instituteur à sa formation étaient employées à étudier des choses au lieu de rabâcher des manuels, elles permettraient de le familiariser avec assez de réalités pour en faire un homme à culture large et précise à la fois, et d'esprit bien équilibré.

A. MEILLET.

QUESTIONS PRATIQUES

LA CONTROVERSE NATIONALITAIRE

Si nous sommes trop près encore de la guerre mondiale pour en reconnaître distinctement tous les caractères dominateurs, il est du moins un trait qui s'accuse avec une telle évidence qu'on peut, sans plus attendre, tenter de le fixer. Cette guerre a été, suivant la définition qu'en donnait dès son début M. Lloyd George, une « guerre de nationalités ». Il faut même ajouter que ce caractère n'a cessé de s'accentuer depuis le jour, lointain déjà, où le signalait la perspicacité du ministre britannique. Sans doute un observateur attentif pouvait, dès le milieu de l'année 1914, inscrire la question des nationalités au nombre des causes génerales de la guerre. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir un des documents diplomatiques qui éclairent du jour le plus vif les desseins des gouvernements de Berlin et de Vienne, je veux dire le « document Lerchenfeld », découvert et publié à Munich par le chef du gouvernement provisoire bavarois, Kurt Eisner. Le ministre de Bavière à Berlin, M. Lerchenfeld, faisait écrire, le 18 juillet 1914, à son gouvernement, par un attaché à la légation, M. von Schœn : « Ici [à Berlin], on est absolument d'avis que l'Autriche doit tirer parti de la situation actuelle, qui est favorable, au risque même de provoquer de nouvelles complications. Trouvera-t-on à Vienne l'énergie nécessaire pour une pareille démarche? MM. von Jagow et Zimmermann en doutent encore. Le sous-secrétaire d'État estime que l'Autriche, par son manque de décision et son incohérence, est véritablement devenue l'homme malade de l'Europe, comme autrefois la Turquie; que les Russes, les Italiens, les Roumains, les Serbes, les Monténégrins attendent son démembrement. Une intervention vigoureuse et

efficace contre la Serbie contribuerait à rendre à l'Autriche et à la Hongrie le sentiment de leur puissance politique actuellement misérable, réprimerait pour des années les aspirations des nationalités[1]. »

Cependant, au lendemain de l'attentat de Serajevo, le souci de libérer les Empires centraux de la menace des agitations de nationalités ne venait encore qu'au second plan des préoccupations du Gouvernement allemand. Le problème politique, solidaire du programme économique d'expansion vers l'Orient, du *Drang nach Osten*, prenait le pas sur le problème ethnique. Il s'agissait avant tout, dans « l'intérêt de tous les États monarchiques », de faire « disparaître une bonne fois le foyer d'anarchie de Belgrade », de consolider la monarchie des Habsbourg et, du même coup, celle des Hohenzollern, pour leur assurer l'hégémonie définitive du *Mittel-Europa*.

Or, le développement même de la guerre a mis en pleine évidence la prépondérance écrasante du problème nationaliste, ou plus exactement *nationalitaire*[2] sur le problème strictement politique. La guerre a réveillé toutes les questions de nationalités, qu'on pouvait croire périmées ou assoupies, et elle en a suscité beaucoup dont les publicistes les plus avertis d'Europe soupçonnaient à peine l'existence, notamment les aspirations autonomistes de populations bien oubliées de l'Empire des Tsars, Estoniens, Lettons, Lituaniens, Ukrainiens, Géorgiens. C'est expressément pour résoudre leurs « irrédentismes », que l'Italie, la Roumanie et la Grèce sont entrées dans la guerre ; la guerre a disloqué l'Empire composite des Habsbourg, ressuscité la Pologne, arraché à l'Allemagne l'Alsace-Lorraine et le Slesvig ; elle a exaspéré les passions nationalitaires jusqu'en Irlande, en Catalogne et dans le monde musulman ; enfin, à l'heure où ces pages sont écrites, les questions que la Conférence de la Paix a le plus imparfaitement résolues, celles qui laissent le plus de convoitises allumées, le plus de déceptions ou de rancunes concentrées, celles qui recèlent les germes les plus périlleux peut-être de guerre future, questions de la Sarre, de Fiume, de Teschen, de Silésie, etc., ce sont, sans exception, des questions de nationalités.

Or, ce renouveau, cet extraordinaire épanouissement des pro-

1. Voir le texte *in extenso* dans le *Temps* du 21 août 1919.

2. Nous adoptons, avec M. René Johannet, ce terme de formation très correcte (Cf. égalitaire, humanitaire), qui a l'avantage d'éviter l'équivoque attachée au terme *nationaliste*, dont les acceptions sont multiples.

blèmes nationalitaires est d'autant mieux fait pour surprendre que ces problèmes, il y a peu d'années encore, pouvaient passer pour reculés à l'arrière-plan des préoccupations des milieux politiques. Un an à peine avant la guerre, dans la préface d'un livre consacré aux *Aspirations autonomistes en Europe*[1], M. Seignobos écrivait mélancoliquement : « Le mouvement national s'est arrêté; ... la carte des États et des Nations reste fixée, comme la distribution des régimes politiques. Cet arrêt complet n'est pas le fait du hasard. » Et dans un ouvrage plus récent, riche d'informations et plein de vues suggestives, auquel nous emprunterons mainte donnée de cet article, M. René Johannet[2] a pu consacrer un chapitre entier et probant au « déclin en France du principe des nationalités », depuis le traité de Francfort jusqu'à la veille de la guerre mondiale. Pour la France vaincue, il n'y avait plus guère d'autre préoccupation nationalitaire que la revendication, d'ailleurs prudente jusqu'au mutisme, de l'Alsace-Lorraine; l'Angleterre s'enfermait dans son « splendide isolement » et avait trop d'embarras avec ses propres populations allogènes pour intervenir en Europe, comme aux jours de Navarin et des « atrocités bulgares »; les puissances libérales laissaient la Russie dépouiller la Finlande de ses libertés constitutionnelles. Quant aux Empires centraux, ils ne se préoccupaient des revendications nationales que pour les comprimer et ils se croyaient assez forts de leur formidable centralisation militaire, administrative et policière, pour maintenir leur hégémonie unitaire sur des millions de sujets mécontents, mais désarmés, isolés, abandonnés, par suite de la carence d'un « esprit public européen ».

Si d'ailleurs la guerre s'était bornée à rallumer à travers l'Europe entière et une partie de l'Asie les foyers mal éteints de l'insurrection nationalitaire, il appartiendrait à l'historien plus qu'au philosophe de démêler et de décrire les scènes de cette tragédie aux actes douloureux et divers. Mais la guerre a remis aussi en fermentation tout un monde d'idées. L'existence des nationalités, manifestée par le puissant réveil des aspirations autonomistes, est plus qu'un fait; il pose un problème obscur et complexe; au surplus a-t-il animé des polémiques dont l'intérêt semblait périmé. C'est pourquoi il vaut la peine de l'envisager une fois de plus et d'en renouveler la théorie.

1. Un vol. in-12, Paris, Alcan, 1913, p. x.
2. *Le principe des nationalités*, 1 vol. in-12. Nouvelle librairie nationale, Paris, 1918.

***

A première vue, cependant, quoi de plus simple qu'une question de nationalité? A en juger par ce qui se passe sous nos yeux en vingt endroits divers, une question de nationalité se pose partout où une population, mécontente d'un gouvernement qu'elle tient pour étranger, demande à être gouvernée, ou tout au moins administrée par des hommes qu'elle considère comme des compatriotes. L'ampleur de la revendication peut être plus ou moins vaste. Les uns peuvent réclamer la pleine indépendance politique, comprenant l'exercice intégral de la souveraineté, tandis que d'autres se contentent de demander le droit de gérer eux-mêmes tout ou partie de leurs intérêts intérieurs, en laissant au pouvoir central la direction de la politique extérieure et le commandement de l'armée. Mais toujours se trouvent en présence deux populations, dont l'une au moins voit dans l'autre un maître étranger avec lequel elle refuse de se confondre et dont elle prétend affranchir tout ou partie de sa vie publique. Est-il besoin d'ajouter que ce dualisme est toujours le prolongement de guerres plus ou moins anciennes? Les conflits nationalitaires perpétuent, sous des formes plus ou moins atténuées, l'antagonisme naturel des vainqueurs et des vaincus. La guerre, qui a incontestablement fondu bien des peuples divers en nations homogènes, ne réussit pas toujours son œuvre d'assimilation; elle semble même y échouer de plus en plus; et si les questions de nationalités sont aujourd'hui si multiples et si âprement débattues, si elles occupent dans l'histoire moderne une place incomparablement plus vaste que dans l'histoire du Moyen-Age ou même dans celle de l'antiquité, c'est à coup sûr que les vaincus d'aujourd'hui, pour des raisons qu'il faudra expliquer, n'acceptent plus aussi facilement de s'associer à la vie du vainqueur, même quand celui-ci leur apporte les bienfaits d'une civilisation supérieure.

Mais cette première détermination, si elle nous fournit une idée assez claire des querelles nationalitaires, est bien loin de nous en donner une notion distincte. A considérer, en effet, les échantillons que l'histoire actuelle étale sous nos yeux, il paraît impossible de les ramener à un type unique. Ici, — par exemple dans la lutte d'émancipation des peuples balkaniques contre les Ottomans — la race, la langue et la religion jouent, de toute évidence, un rôle prépondérant; mais ailleurs, en Alsace, par exemple, le mouvement protestataire, suivi plus tard

du mouvement autonomiste, tendait à séparer de l'Allemagne, ou tout au moins à laisser s'administrer elle-même une population de race aussi mêlée d'éléments germaniques que celle du pays de Bade ou du Würtemberg, parlant en majorité un dialecte allemand, moins protestante que celle de la Saxe, mais aussi moins catholique que celle du Palatinat. La croyance religieuse joue un rôle important en Irlande, secondaire en Pologne et en Finlande, nul en Catalogne et au Trentin.

Aussi n'est-il pas surprenant que la notion de nationalité ait donné matière à d'abondantes controverses. Ces querelles d'idées, qui sont bien souvent des querelles de mots, ont en général manqué de sérénité et d'objectivité. Il est rare que les définitions de la nationalité ne dissimulent pas le dessein plus ou moins conscient de servir la cause de telle ou telle nationalité, en justifiant au nom de principes théoriques les revendications de tel ou tel groupe ethnique ou, plus largement encore, une politique d'intervention ou d'abstention à l'égard des nationalités. La guerre mondiale, en ressuscitant toutes les aspirations nationalitaires, a naturellement ravivé ces polémiques et suscité un extraordinaire foisonnement de la littérature nationalitaire, notamment dans les pays qu'on s'efforce de gagner à la cause des peuples mineurs qui plaident pour leur émancipation : France, Angleterre, États-Unis. Tchèques, Polonais, Baltes, Ukrainiens, Géorgiens, Arméniens, Yougo-Slaves, etc., entretiennent à l'étranger des bureaux de propagande, publient en français ou en anglais des livres, des brochures, des revues ou sollicitent l'hospitalité des organes déjà existants. De cette littérature de combat émergent un nombre plus restreint de travaux théoriques. Ce sont ces derniers surtout que nous aurons sous les yeux en rouvrant ici, dans sa généralité, le problème des nationalités[1].

1. En particulier : B. Auerbach, *La race et la nationalité*, préface de *Les races et les nationalités en Autriche-Hongrie*, Paris, Alcan, 1917; E. Baïe, *Le droit des nationalités*, Paris, Alcan, 1915; J. Brunhes, *Races et nations*, Extrait du *Correspondant*, 10 sept. 1917; J. Gabrys, *Le problème des nationalités et la paix durable*, Lausanne, Librairie centrale des Nationalités, 1917; H. Hauser, *Le principe des nationalités, ses origines historiques*, Paris, Alcan, 1916; René Johannet, *Le principe des nationalités*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1918; J. de Morgan, *Essai sur les nationalités*, Paris, Berger-Levrault, 1917; Th. Ruyssen *Le principe des nationalités*, Paris, Collection de la Ligue des Droits de l'Homme et du Citoyen, 1916; G. Séailles, *Le principe des nationalités, ses applications*, même collection, 1918; Ch. Seignobos, *Les aspirations autonomistes en Europe*, Paris, Alcan, 1913; A. Trachsel, *Les petites nations et leur droit à l'existence*, Genève, Jullien, 1915.

*
* *

L'équivoque ou l'ambiguïté des termes mêmes de nationalité n'est pas faite pour éclaircir le débat. On n'aperçoit pas moins de quatre sens du mot nationalité.

Un premier sens est vieilli et ne nous arrêtera pas; on n'écrirait plus aujourd'hui, comme Mme de Staël, *nationalité* pour dire amour-propre national exalté ou même excessif.

Très clair et très moderne est encore le sens individuel du terme. La nationalité d'un individu est l'ensemble des conditions juridiques qui le désignent comme le ressortissant de tel ou tel État. C'est ainsi que, d'après le Code civil français, la femme qui épouse un étranger « suit la nationalité du mari »; la Française qui épouse un Belge pert sa nationalité, et réciproquement[1].

Le sens qui nous occupe est évidemment un sens collectif. La nationalité désigne alors certain groupe humain plus ou moins pourvu d'une existence nationale. Mais, ici encore, deux acceptions distinctes se rencontrent dans la prose française.

Quand, par exemple, M. Longnon écrit son livre : *Origine et formation de la Nationalité française*, il considère que cette nationalité est, depuis des siècles, une réalité historique concrète et bien définie. La nationalité est alors le caractère abstrait de cet organisme concret qu'on appelle la nation; c'est la physionomie qu'un peuple vivant d'une même vie politique s'est acquise au cours de l'histoire. N'est-ce pas là une notion parfaitement claire et définissable? Gardons-nous de le croire. Il suffit de parcourir les historiens d'une nation, eût-elle une physionomie aussi distincte que la France, pour se rendre compte de l'extraordinaire désaccord des écrivains spécialisés. Qu'est-ce que la France, en effet? La question semblera superflue à un élève d'école primaire; et l'immense majorité des Français en sont restés, sur ce point, à l'école primaire, parce qu'ils se font de leur propre pays une notion statique, principalement définie par des frontières dessinées sur la carte politique du monde et par une législation positive, applicable, à un moment donné, à quelques millions de nationaux. Mais si l'on considère la nation comme le dernier aboutissement d'un long processus dynamique,

1. Voir sur la nationalité le savant ouvrage de M. Zeballos, *La nationalité*, Paris, 1913.

dont on cherche à reconnaître les étapes à travers l'histoire européenne, on ne tarde pas à s'égarer dans le labyrinthe des théories. Veut-on, par exemple, définir la nationalité par la qualité du sentiment national, notamment par la conscience qu'un peuple peut avoir de lui-même, de son unité et de son rôle historique? Tout aussitôt s'accusent les divergences, et l'on constate bientôt que celles-ci sont bien souvent fonction des préférences politiques. Pour des écrivains républicains tels que MM. Aulard et Lavisse, le sentiment national français ne s'est vraiment dégagé, sous forme de patriotisme, qu'avec la Révolution française, après s'être longtemps confondu avec le « loyalisme » de la noblesse à l'égard du suzerain et avec l'affection des peuples pour la famille de ses rois; mais M. Henri Houssaye relève dans les chansons de geste, notamment dans *La Chanson de Roland*, l'expression d'un sentiment français très pur; et un écrivain apparenté à *L'Action Française*, M. René Johannet, pense repérer les premières traces positives de ce sentiment dans certains textes du XIe et du XIIe siècles, contemporains de l'époque à laquelle les Capétiens travaillaient avec l'énergie que l'on sait à la constitution de l'unité française.

Et cependant ces interprétations sont contemporaines; elles sont donc inspirées par la lecture des mêmes archives. Aussi ne sera-t-on pas surpris de voir les divergences s'accroître si l'on poursuit, à des dates diverses, les variations des historiens, disons mieux des théoriciens du sentiment national. Augustin Thierry a écrit sur ces variations des pages fort suggestives. Une légende flatteuse, qui semble avoir été fixée par les Chroniqueurs de Saint-Denis, faisait remonter aux Troyens, par un certain Francus, fils d'Hector et petit-fils de Priam, l'ascendance du peuple franc; elle était encore populaire à la fin du XVIe siècle et Ronsard, dans sa *Franciade*, essaya de s'en faire le Virgile. L'érudition de la Renaissance fit justice de la légende troyenne, mais pour ouvrir la porte à des polémiques qui ne sont pas closes encore. On reconnaît, dès lors, l'origine germanique des Francs. Mais quel rôle ont joué les Francs dans la formation de la France? Ont-ils été, comme le veut Hotman, les libérateurs des Gaulois opprimés par Rome? Ne seraient-ils pas eux-mêmes, comme le conjecturent Bodin et François de Belleforest, des Gaulois anciennement émigrés, germanisés à la surface et tardivement revenus se greffer sur le tronc ancestral? Faut-il voir, au contraire, en eux, avec le comte de Boulainvilliers, les représentants d'une race profondément distincte

de la gauloise, campés en vainqueurs parmi les Gaulois et donnant naissance à la caste nobiliaire; faut-il, par suite, retenir la race comme un élément intégrant de la nationalité, pour conclure, avec Augustin Thierry, Montlosier et Guizot, qu'il y a deux races distinctes à la base de la nationalité française? Et faudra-t-il dès lors, avec Thierry et Guizot, saluer la Révolution française comme la revanche de la Gaule vaincue? L'abbé Dubos, au contraire, a-t-il raison de prétendre, plus d'un siècle avant Fustel de Coulanges, que l'envahisseur germanique n'a pas profondément modifié la vie sociale des vaincus et qu'il en a plutôt subi lui-même l'influence? En définitive, si le nom de « Français » l'a emporté, le fond de la nationalité n'est-il pas gaulois, comme le soutiennent aujourd'hui même M. Jacques Flach et M. Camille Jullian? Mais qu'est-ce, à vrai dire, que ce fond gaulois? César, sans doute, parle de la Gaule comme d'une unité géographique et ethnique : *Gallia est omnis divisa in partes tres.* Mais César n'était rien moins qu'ethnographe et ne pouvait rien soupçonner des conjectures de la préhistoire. Faut-il donc, au centre de l'unité gauloise, discerner avec quelques anthropologistes un noyau ligure? Faut-il suivre M. de Mortillet, quand il départage les ossements fossiles les plus anciens du sol français en deux races, brachycéphale et dolichocéphale?

Nous nous garderons bien de prendre parti entre ces thèses, sans doute aussi indémontrables qu'irréfutables. Mais on peut en retenir une remarque qui ne laisse pas de jeter quelque clarté sur le problème moderne des nationalités. Ce que nous permet, en effet, de constater, cette sommaire revue, c'est la faculté d'oubli des peuples, qui avait vivement frappé Renan, complétée par leur docilité aux suggestions soi-disant historiques de ceux qui les mènent. Pendant les deux ou trois siècles où les poètes, les chroniqueurs, voire les historiens jusqu'à Mézeray, amusèrent leurs lecteurs de l'origine troyenne du peuple de France, il avait donc oublié, ce peuple, ses origines celtiques et germaniques! Oubli total, en effet. Au surplus, ne semble-t-il pas que le joli roman troyen inventé par les littérateurs du temps ait jamais beaucoup échauffé l'imagination de ce qui pouvait alors passer pour le « public ». Ce qui peuplait alors les « souvenirs du peuple », c'étaient des faits beaucoup plus récents, les hauts faits de Charlemagne et de ses preux, les histoires du cycle du roi Arthur, les croisades, la justice de saint Louis; plus tard, Jeanne d'Arc. Et sans doute le « folk-lore » a conservé des traditions beaucoup plus anciennes et

dont l'origine se perd au delà des premières lueurs de la préhistoire; sans doute encore ce folk-lore semble témoigner d'une parenté ou de relations insoupçonnées entre les peuples les plus divers, puisqu'on retrouve le mythe de Psyché un peu partout, depuis les contes populaires bretons jusque chez les Boschimans; mais ces traditions ont perdu leur cachet d'origine en s'insérant dans une trame de faits nationaux authentiques plus ou moins récents; ils se sont dépouillés de leur date historique en même temps que de leur estampille géographique; le peuple a perdu tout sentiment de leur ancienneté comme de leur provenance exotique. Aussi s'explique-t-on que, dans ce vide de la conscience des peuples, l'imagination des historiens ait eu beau jeu à verser un contenu de leur choix, surtout quand ces historiens avaient derrière la tête, en toute bonne foi d'ailleurs, quelque préoccupation politique. En face des affirmations tranchantes d'érudits plus ou moins passionnés, ce qu'on désigne du terme bien vague de « conscience nationale » est évidemment sans défense. Si un comte de Boulainvilliers, héritier aigri de l'orgueil de sa caste, tend à revendiquer la primauté foncière de la noblesse sur le peuple, en la ramenant à la supériorité originelle des guerriers immigrants sur la multitude passive des vaincus; si un Mably, rempli de l'esprit du XVIIIe siècle, nous montre, au contraire, les Francs organisés en république et apportant avec eux, des forêts de la Germanie, la liberté aux Gaulois asservis par Rome; si un libéral, Augustin Thierry, reprend la même thèse dualiste, mais pour mieux montrer dans l'avènement de la démocratie la juste revanche de Jacques Bonhomme, que peut opposer à ces savantes constructions la conscience d'un peuple? Elle le peut d'autant moins que le petit nombre de souvenirs authentiques qu'elle a conservés peuvent s'émouvoir aux appels les plus divers. Elle sera royaliste avec saint Louis et Louis XIV, tolérante avec Henri IV, jacobine avec la Convention, guerrière avec Napoléon, socialiste avec la seconde République. Bref, l'idée qu'un peuple se fait de lui-même, de ses origines, de son histoire, de sa physionomie est, en grande partie, une construction qu'il n'a pas faite; cette idée s'élabore dans les régions qui sont les seules propres à la génération des systèmes idéologiques : cabinets des penseurs, milieux savants, salles de rédaction, salons politiques; et l'on verra avec Napoléon III l'idéologie nationalitaire s'installer à la table de travail du souverain lui-même.

*
* *

Or, nous arriverons à des conclusions sensiblement analogues si nous envisageons le quatrième sens du terme *nationalité*, celui que la guerre mondiale a mis au premier plan de l'actualité. La nationalité n'est plus considérée ici dans son passé, mais plutôt dans son avenir. La nationalité, c'est le groupe ethnique privé de l'indépendance politique et qui aspire à la conquérir; c'est le peuple qui, en raison de certaines affinités, prétend s'affranchir du contrôle d'un État dont les pouvoirs sont en des mains étrangères, pour devenir État lui-même, avec tous les risques, mais aussi les avantages et la dignité de la souveraineté; c'est, si l'on veut, la nation en puissance, mais assez consciente de cette puissance pour tendre de toutes ses forces au droit de prendre rang, en pleine égalité, dans la Société des Nations libres.

L'existence, en fait, de nationalités ainsi entendues, n'est contestée par personne. Chacun se rend compte aussi que le problème politique des nationalités procède très exactement de la discordance des frontières politiques et des lignes de démarcation des nationalités. Tantôt, en effet, des frontières communes encerclent des populations soumises à un régime politique différent, qui font des unes des privilégiées, et des autres des sujets plus ou moins dénués de certains droits : c'était hier le cas de l'Allemagne, de l'Autriche-Hongrie, de la Russie, de la Turquie. Tantôt, au contraire, certaines populations sœurs se trouvent, contre leur gré, partagées entre plusieurs États et aspirent à se constituer en unité nationale indépendante; telle fut jusque hier encore l'histoire des Polonais, des Roumains, des Yougo-slaves; tel pourrait bien être demain le sort des Allemands de la Moravie, du Tyrol italien, de la Transylvanie, celui encore des Slovènes de l'Istrie et des Croates de l'Adriatique, et de maints groupes restreints disséminés à travers l'Europe du Centre et de l'Est ou en Asie. La guerre mondiale a certainement réparé quelques-unes des grandes injustices dont souffraient les nationalités opprimées; mais elle laisse subsister ou crée même quantité de ces oppressions partielles qui sont, trop souvent, comme la menue monnaie de la justice.

Mais, justement, est-il possible d'assurer la pleine justice à toutes les revendications nationales? Il suffit, pour montrer l'impossibilité d'aucune solution totale, de pousser la question à l'absurde. Confé-

rera-t-on, en effet, d'emblée la souveraineté à toute province, à tout canton, à toute commune qui revendiquera l'indépendance en invoquant les droits sacrés de la nationalité? Non, sans doute! Les États se refuseront à bon droit à un émiettement de la souveraineté, qui irait manifestement à l'encontre du mouvement qui semble entraîner les peuples vers un mode supérieur d'unité organique et ramènerait l'humanité à un stade politique bien inférieur à la féodalité. Les gouvernements diront : non, pour des raisons de sagesse empirique; et les théoriciens interviendront en disant : montrez vos titres; — et voici la porte ouverte à de nouveaux débats.

Ce sont ces débats que nous voyons ouverts, ou rouverts sous nos yeux. Les nationalités qui ont accueilli la guerre comme une occasion inespérée de liquider leurs procès séculaires, Irlandais, Polonais, Tchèques, Géorgiens, Égyptiens, ont entassé sur la table de la Conférence de la Paix des monceaux de mémoires justificatifs pour établir leurs titres à obtenir droit de cité dans la Société des Nations. Que valent ces titres? Et, d'une manière plus générale, quelles conditions doit remplir un groupe humain pour avoir chance de voir prendre au sérieux ses prétentions à l'indépendance?

Ainsi posée, la question est sensiblement distincte de celle que nous formulions à l'occasion de la nationalité française. Il ne s'agit plus de circonscrire dans le passé les facteurs qui ont contribué former une entité historique dont l'existence réelle est d'ailleurs incontestée, mais de déterminer dans le présent les caractères distinctifs d'une nation virtuelle, d'une nationalité désireuse et digne de vivre. Il y a là plus qu'une nuance. Sans doute le problème, comme le précédent, se pose en termes historiques; toutes les nationalités qui aspirent aujourd'hui à l'indépendance évoquent un passé plus ou moins lointain où leurs pères ont vécu libres du joug étranger; mais plus ces souvenirs sont lointains, plus aussi les titres historiques apparaissent inconsistants; tous ne sont pas aussi éclatants que ceux de la Pologne, par exemple. C'est pourquoi la dialectique nationalitaire a puisé ses armes un peu partout, dans la géographie, l'anthropologie, la linguistique, la religion, pour finir par la philosophie du droit. Les mémoires présentés à la Conférence de la Paix sont, dans des proportions diverses, remplis de ces arguments.

Cette variété d'arguments ne laisse pas déjà de donner fort à réfléchir, dans un ordre de questions où, semble-t-il, la simple statistique fondée sur l'état-civil, ou sur les archives ecclésiastiques

qui en tiennent lieu, devrait suffire à fonder le droit. On est ainsi amené à pressentir l'importance que les systèmes abstraits vont jouer dans les controverses nationalitaires. C'est ce qu'un examen plus attentif de la question va peut-être confirmer.

On sait, par exemple, de quelle fortune jouit parmi certains apôtres des nationalités la théorie des « frontières naturelles ». Il n'est pas besoin d'aller bien loin pour en trouver des exemples. Baignée par trois mers et limitée par trois chaînes de montagnes bien dessinées, la France pouvait passer pour le type par excellence d'une région prédestinée par la nature elle-même à prendre dans l'histoire une physionomie politique immuable. Malheureusement, la nature ne joue jamais qu'à demi le rôle de providence; elle a abandonné la frontière du nord-est de la France aux disputes des géographes, aussi bien qu'au perpétuel va et vient des armées. Où se trouve, dans la vaste plaine qui descend des Alpes à la mer du Nord, la « frontière naturelle »? La plupart des historiens et des géographes français ont opté pour le Rhin; mais il est visible qu'ils l'ont fait bien moins en géographes, uniquement soucieux de repérer sur le terrain la meilleure ligne de séparation des peuples, qu'en historiens hantés du souvenir de Jules César et des séculaires visées de la monarchie française sur le Rhin; ils ont conclu de l'histoire à la géographie, plutôt que de la géographie à la politique. Toutes les discussions sur la « frontière du Rhin » se ressentent étrangement de la préoccupation théorique de faire triompher telle ou telle thèse nationalitaire. Les Allemands font du Rhin une grande voie de communication intérieure au domaine germanique, tandis que M. Jullian, avec maint écrivain français, y voit une frontière naturelle, parce que ce fleuve est rapide, torrentueux, malaisé à franchir. Mais le Rhin n'est pas tel sur tout son cours; irrégulier et perfide en avant de Strasbourg, il devient, après Mayence, un véritable « chemin qui marche ». Est-il, dès lors, plus destiné à séparer les peuples que la Meuse encaissée entre des collines boisées? La guerre mondiale n'a-t-elle pas démontré que les seules barrières naturelles qui aient sérieusement gêné le cheminement des armées modernes sont les lignes de forêts? Au surplus, l'ethnographie découvre-t-elle à la fois des Celtes et des Germains sur les deux rives du Rhin. Quant aux temps modernes, nous pourrions citer tel journal qui, après avoir fait campagne pour la « France au Rhin », publiait, au lendemain de l'armistice, des lettres émerveillées d'un de ses

rédacteurs qui, envoyé en mission dans les pays rhénans, décrivait comme un phénomène imprévu la prodigieuse activité du commerce intérieur d'une rive du fleuve à l'autre. Ce publiciste découvrait sur le tard la réalité que la théorie politique lui avait masquée. C'est, au surplus, une tendance naturelle et partiellement justifiable de l'esprit d'expliquer le mobile par le permanent, la vie par le « milieu ». La physionomie géographique du territoire assigné aux grandes nations historiques est si bien fixée dans nos yeux par notre familiarité avec les atlas de géographie historique, qu'il nous arrive inévitablement d'apercevoir un lien de nécessité entre les contours de ces territoires et les drames dont ils ont été les théâtres. Cependant, que d'arbitraire dans ces représentations! Si un pays semble prédestiné par la nature à réaliser son unité nationale dans un cadre parfaitement limité de mers et de montagnes, c'est bien l'Italie; mais les nationalistes italiens aperçoivent visiblement la physionomie de l'*Italianità* à travers leurs souvenirs antiques, et le moins qu'ils consentent à y envelopper, c'est l'Adriatique, le « *mare Hadriaticum* » y compris la côte Dalmate. Sans doute, nul ne songe à contester l'action du sol sur l'homme; mais on peut ajouter que l'image du sol à son tour, dans l'esprit de l'habitant, est en quelque sorte façonnée par les souvenirs collectifs et plus encore par les suggestions de l'espérance. Au milieu de toute une ville, notre maison d'enfance se détache à nos yeux, avec une physionomie spéciale, incomparable au reste; elle est proprement nôtre; de même celle que nous convoitons d'habiter et que déjà notre imagination fait sienne. Les « frontières naturelles » définissent avant tout les limites qu'un peuple assigne provisoirement à son ambition.

On peut en dire autant de cette autre notion, plus malléable encore, que les théoriciens de la nationalité ont exploitée jusqu'à l'abus, la notion de « race ». La vigoureuse critique qu'a faite Renan de l'idée de race, dans sa célèbre conférence du 11 mars 1882 : « Qu'est-ce qu'une nation? » n'a pas réussi à dissiper les sophismes qu'on n'a cessé d'accumuler sur cette question, et auxquels la guerre a semblé rendre une vitalité nouvelle; car on n'a pas manqué de dénoncer dans ce conflit mondial une « guerre de races ».

Or, ce n'est plus assez d'affirmer qu'aucune race n'est pure et que Celtes et Germains, Saxons et Slaves se sont mêlés dans d'indéfinissables proportions, pour constituer les peuples qui viennent de prodiguer, en mutuelles tueries, un sang fraternel; il faut ajouter

que les désignations de races ont été constamment faussées par des préoccupations politiques plus ou moins conscientes. Ce sophisme n'est pas nouveau. M. Jean Brunhes, dans sa très suggestive dissertation : *Races et Nations,* remarque avec finesse que Jules César, Suétone et Tacite rangent les Sicambres, par conséquent les Francs, parmi les Germains, non pas pour des raisons ethnographiques, mais simplement parce que les armées romaines rencontrèrent constamment ces rudes adversaires au cours des campagnes entreprises au delà du Rhin et qu'on désignait du terme général de « guerres de Germanie... ». « Cela, sans doute, explique M. Jean Brunhes, les fit *germaniser.* ». Pour des raisons analogues, Pline et Tacite ont rangé parmi les Germains les Chérusques, qui sont certainement des Vandales ou des Slaves. De même encore, les Cimbres, qui sont des Cimmériens, c'est-à-dire des Celtes, ont été qualifiés de Germains, parce qu'ils ont participé à l'invasion des Teutons, Germains authentiques, que Marius écrasa à Aix. Plus tard, on confondit pêle-mêle, sous le nom de « Sarrasins », les Arabes et les Berbères qui envahirent l'Espagne et la Gaule et dont Charles Martel devait briser l'élan à Poitiers. « De fait, on a mêlé toutes choses, parce qu'on a toujours voulu faire cadrer les dénominations ethniques avec les dénominations linguistiques et politiques. » Tendance, au surplus, très explicable; il est naturel qu'un peuple qui se bat soit plus frappé des ressemblances de ses adversaires que des nuances qui les distinguent. Et l'illusion ne se borne pas au temps de guerre. Aux yeux des Romains, les Gaulois avec leurs chevelures flottantes et leurs longues moustaches décolorées apparaissaient tous également chevelus et blonds; un nom générique désignait toute la population transalpine : *Gallia comata.* Or, assure M. Jean Brunhes, la masse dite celtique comprenait dès lors, comme la population française d'aujourd'hui, deux éléments ethnographiques parfaitement distincts, dolichocéphales blonds et brachycéphales bruns, dont la préhistoire réussit à poursuivre les antécédents jusqu'à l'âge de la pierre polie. Aujourd'hui encore les mêmes confusions s'opèrent couramment. Combien de voyageurs attentifs distinguent dans l'Afrique du Nord les Arabes, les Berbères et les Juifs, ou, en Extrême-Orient, les Annamites, les Chinois et les Japonais? Quel mélange inextricable de Celtes, de Germains, de Saxons, de Nordiques et de Slaves n'embrasse-t-on pas sous le nom d'Allemands!

La vérité, c'est que la notion de race, comme celle de frontières naturelles, est une sorte de concept rétrospectif, grâce auquel on résume une variété d'expériences présentant certains caractères communs. La communauté de l'habitat, du climat, l'imitation mutuelle, l'influence réciproque des mœurs, des coutumes et des modes déterminent une communauté de *type*, qui donne au témoin inattentif l'illusion de l'unité physiologique. C'est ainsi que la race qui a traversé l'histoire en sauvegardant au plus haut point la pureté de son sang, la race juive, n'a pas laissé de subir l'empreinte des milieux divers où elle séjourne. Le Juif d'Asie-Mineure et de l'Afrique du Nord est fortement arabisé, et l'on peut en toute vérité discerner un type de Juif polonais, de Juif allemand, et même, aujourd'hui, de Juif yankee. En revanche, un même type yankee s'affirme de curieuse façon, généralement à la troisième génération, sur tous les éléments anglo-saxons, scandinaves, slaves, latins, sémites, arméniens, qui affluent dans ce prodigieux creuset où se fondent toutes les races de la terre; de sorte que la race, là où elle constitue une réalité sociale, apparaît au moins autant comme un produit que comme un facteur de la vie nationale. « La race, écrit M. Ferdinand Lot dans *Les derniers Carolingiens*, se forme lentement sous des influences complexes : climat, habitudes, idées, initiatives communes, etc.; la race est l'effet et non la cause. »

C'est pour avoir méconnu cette très simple vérité d'expérience humaine, que certains théoriciens de la politique nationalitaire ont abouti à de si étranges aberrations. Au lieu d'envisager la race dans sa réalité vivante et mobile, ils ont vu en elle une sorte de « monstre métaphysique », écrit encore M. F. Lot, « absolu, immuable à travers les âges ». Fichte a donné le signal de ces fumeuses spéculations. Dans le *Sixième Discours à la Nation allemande*, il définit « le peuple, au sens supérieur du mot, sens qu'il a, si l'on admet l'existence d'un monde de l'esprit : un peuple, c'est l'ensemble des hommes qui vivent en commun à travers les âges, et se perpétuant entre eux sans adultération, physiquement et moralement, selon les lois particulières du développement divin ». Il est clair que quand on s'installe ainsi d'emblée en pleine métaphysique, la place est libre pour les plus arbitraires constructions. Cet absolu qu'est le peuple allemand ne saurait évidemment se dépouiller d'aucun de ses attributs logiques. C'est précisément ce qu'affirme Fichte dans le même *Discours* : « Les Allemands demeurés dans leur patrie avaient

conservé toutes les vertus originelles de leur pays : fidélité, probité, honneur, simplicité. » Et Hegel, dans *La Philosophie de l'Histoire*, revendiquera bientôt pour le peuple allemand, le privilège de s'être « gardé de tout mélange » et d'avoir « conservé une même tonalité d'intériorité intacte ». Tout le pangermanisme est en germe dans cette métaphysique, à laquelle il se rattache par un double sophisme. D'une part, partout où l'ethnographie suit la trace des migrations germaniques, on relève la trace des vertus allemandes; et, réciproquement, partout où éclatent la génialité de l'esprit, le goût héroïque de la liberté, la loyauté dans l'obéissance volontaire, on l'attribue sans sourciller à l'action de quelques gouttes de l'incomparable sang germanique. C'est ainsi que les écrivains pangermanistes, les Langbehn, les Woltmann, les Houston Chamberlain ont audacieusement annexé au patrimoine germanique Rembrandt, Léonard de Vinci, Louis XIV, Voltaire, Shakespeare, Dante, Rousseau et jusqu'à Napoléon! Toutefois, l'un d'eux, plus avisé, Albrecht Wirth, a percé le sophisme et montré que la race « ne se trouve pas au début, mais à la fin d'une ligne de développement. La race est le produit d'une sélection.... On ne trouve pour ainsi dire nulle part une race absolument pure. Une telle race n'est qu'un postulat de notre pensée[1]. »

L'objection la plus grave qu'on peut formuler contre la théorie sociale de la nationalité, c'est que la race constitue un élément de différenciation qui échappe le plus souvent à la conscience. Sans doute certaines caractéristiques physiologiques, en particulier la couleur de la peau, divisent l'humanité en un petit nombre de catégories ethniques entre lesquelles les antagonismes ne laissent pas d'être violents. C'est ainsi que la population blanche de l'Amérique du Nord, par ailleurs si accueillante pour tous les immigrants d'Europe, Anglo-Saxons, Scandinaves, Slaves, Latins ou Sémites, réagit contre toute immixtion des « hommes de couleur », les Peaux-Rouges et les Jaunes, avec une brutalité qui surprend et choque violemment le visiteur européen. Mais dès qu'on cherche à aller au delà de ces différenciations massives, le soi-disant « instinct » des races se trouve pris de court. La « voix du sang » bégaie ou reste muette. C'est qu'au fond la notion de race est une notion savante, l'une des plus complexes et des plus obscures. Elle ne se

1. *Volkstum und Weltmacht in der Geschichte*, 2e éd., 1904, p. 9.

définit avec quelque précision qu'en vertu d'observations minutieuses, portant sur des détails peu apparents du système osseux, pileux ou cutané, de mensurations délicates appliquées à un grand nombre de cas. Les pédants pourront bien, après avoir remué des crânes dans les musées d'anthropologie, dresser l'arbre généalogique des nations, fixer d'autorité les parentés ou les oppositions ethniques ; un Treitschke pourra bien, parlant des Alsaciens, décréter : « Nous leur rendrons leur vraie identité, malgré eux. » Ces décisions d'une science, d'ailleurs conjecturale, n'éveillent aucun écho dans la région où s'agitent les réalités constitutives de la nationalité, dans la conscience même des peuples.

C'est, au contraire, parce que la différence des langues est, pour les peuples, l'objet d'une expérience très simple, très concrète, qu'il faut retenir le langage comme un élément essentiel de la nationalité. Il est surprenant que Renan, historien, philologue et linguiste, n'ait pas attaché plus d'importance à ce facteur. Il avait remarqué, sans doute, que les langues se déforment et disparaissent beaucoup plus vite encore que les races ; il savait, comme l'a noté aussi un voyageur doublé d'un linguiste, M. J. de Morgan, qu'il ne subsiste aujourd'hui que des débris misérables des langues primitives de peuples dont les descendants jouent encore dans l'histoire un rôle de premier plan, le Gaulois par exemple. Cependant, préoccupé de mettre en valeur les éléments purement spirituels de la nationalité, Renan a sous-estimé l'importance du langage, parce qu'il y voit encore un élément imposé du dehors, extérieur à la conscience. Renan invoque l'exemple classique de la Suisse, où l'on parle quatre langues sans que l'unité d'un sentiment national extrêmement fort en soit altérée. Mais peut-être aujourd'hui Renan n'attacherait-t-il plus le même prix à cet argument. Il aurait remarqué que, dans cette guerre qui a imposé à tous les peuples la nécessité de prendre moralement parti pour l'un ou l'autre des groupes d'adversaires, les sympathies de la Suisse se sont réparties avec une singulière netteté de part et d'autre de la frontière des langues. A part quelques individualités, qu'une forte culture personnelle a mises en état de penser indépendamment de leur milieu linguistique, une Suisse « française » et une Suisse « alémanique » se sont trouvées en présence, surprises et, il faut bien le dire, inquiètes de ne plus se sentir à l'unisson. Le même dualisme s'est manifesté en Belgique, plus profond encore et plus menaçant pour l'unité nationale. Un « aktivisme » flamin-

gant s'est dessiné, qui n'allait à rien de moins qu'à accepter le rattachement, culturel tout au moins, du pays flamand à l'Empire pangermaniste. Ces faits sont connus; mais on sait moins qu'ils avaient pour contre-partie un « aktivisme wallingant », qui entrevoyait le rattachement politique du pays wallon à la France. Tant est puissante la force d'attraction des grands centres linguistiques sur les cantons où se pratique le même parler!

C'est qu'une langue n'est plus, comme la race, affaire de détermination scientifique. Elle est, pour les peuples, le signe immédiat en vertu duquel ils se reconnaissent solidaires vis-à-vis de l'étranger. Il peut y avoir, dans ce sentiment, une large part d'illusion. Les peuples qui changent de langage oublient vite que leurs pères en ont parlé un autre. Aux États-Unis, on a constaté qu'en général la seconde génération des immigrants comprend encore la langue maternelle, mais ne la parle pas habituellement, et que la troisième l'a totalement oubliée. Mais qu'importe ici l'oubli, s'il est complet? Et qu'importe l'illusion, si elle est sincère? *Lingua gentem facit*, dit un vieux dicton, qui reste plus vrai encore socialement que juridiquement. Il suffirait, pour le démontrer, de constater que l'oppression des nationalités prend constamment, jusque sous les apparences de la paix, la forme de guerre aux langues. Germaniser, russifier, gréciser, ça été avant tout créer des écoles, répandre des livres et des journaux allemands, russes ou grecs; ça été interdire aux nationalités allogènes l'emploi de leur langue dans la chaire des églises, au catéchisme, au théâtre, dans les enseignes des rues et jusque dans les inscriptions des cimetières. Et, réciproquement, le premier effort de défense nationalitaire consiste dans une « défense et illustration » de la langue traditionnelle. Les mémoires des nationalités présentés à la Conférence de la Paix présentent, à cet égard, une très significative concordance. Ruthènes, Ukrainiens, Géorgiens établissent leurs titres de noblesse littéraire, qui témoignent de l'ancienneté, de la permanence et de la valeur expressive de leur idiome national.

Si la race subit l'action du milieu et reçoit l'empreinte des circonstances, la langue, plus malléable encore, est directement manœuvrée par la volonté humaine; elle devient, par là, l'instrument par excellence de la politique nationalitaire. C'est d'abord la langue même dont on s'efforce d'accentuer le caractère national. On a souvent raillé les Allemands pour avoir pourchassé les mots d'origine étrangère au profit des radicaux germaniques et remplacé, par exemple, *Géographie*

par *Erdkunde, Cigare* par *Glimmstange*; mais les Canadiens français font aussi campagne pour éliminer de la langue commerciale tout anglicisme inutile. En Norvège, on résiste à l'emprise du danois en remettant à la mode une langue plus archaïque, plus voisine du nordique. En Grèce, c'est une langue presque artificielle, la *Kathareuousa*, la « langue pure », que l'Université a créée d'après le modèle du grec classique et qu'on ne parle que dans les milieux officiels ou cultivés. Ailleurs, ce sont les dialectes locaux, presque les patois, qu'on remet en honneur. On sait avec quelle âpreté le flamand dispute sa place au français en Belgique et prétend à s'imposer comme langue politique au parlement, langue scientifique à l'Université de Gand, langue littéraire au théâtre. En Alsace, la persécution linguistique pratiquée par l'Allemagne a suscité une vivace floraison de littérature dialectale, qui s'est épanouie surtout sur la scène du « Théâtre alsacien ». En France même, l'extrême centralisation intellectuelle a eu pour contre-partie, non seulement le « félibrige » provençal et languedocien, mais divers essais de régionalisme linguistique, caractérisés par la création de journaux franchement patois, par exemple, en Saintonge.

Mais la langue n'est-elle même que la matière de formes littéraires et, par la littérature, elle est un véhicule d'idées. C'est par le culte de la langue et le réveil des souvenirs littéraires que les artisans de la politique nationalitaire cherchent à susciter chez un peuple la conscience de sa propre physionomie nationale. C'est qu'avec la langue s'acquiert, se conserve — ou se perd — tout ce qui constitue l'essentiel de la « conscience nationale », chansons populaires, proverbes, dictons, souvenirs historiques liés à des « mots », peut-être inauthentiques, mais pittoresques, expressions ramassées de toute une mentalité collective, argot même, formules à la mode, qui ne durent qu'un temps, mais que tout un peuple parle et dans lesquelles il se reconnaît. Qui dira ce que ces quatre syllabes : « On les aura », ont pu faire pour maintenir à un niveau constant, durant cinq années de guerre, le moral de la nation française? Un peuple se mire dans son langage plus encore que dans son art et dans sa littérature, créations savantes auxquelles ne participe qu'imparfaitement l'âme populaire. Le trésor linguistique d'un peuple reproduit avec une étonnante fidélité les qualités, les défauts, les passions du groupe humain qui le reçoit du passé et le transmet, avec le reflet de ses émotions et de ses concepts, aux générations suivantes.

Allons plus loin. Si la religion est un élément capital de la nationalité, c'est, en grande partie, parce que la vie religieuse offre aux sentiments collectifs les occasions les plus propices pour s'affirmer par la parole. A l'Église, le prêche et le cantique entretiennent la pureté du sentiment national par la continuité traditionnelle des dogmes et des rythmes. Les livres sacrés n'ont-ils pas été, bien avant les dictionnaires, les véritables dépôts dans lesquels se fixe et se pétrifie l'intégrité d'une langue ou d'un dialecte? Aussi bien, si la Réforme a joué un rôle inappréciable dans l'éveil du sentiment nationalitaire, n'est-ce pas parce qu'elle a sécularisé la religion en soustrayant la Bible, la liturgie et les hymnes à la banalité internationale du latin? Aussi la communauté de la langue arrive-t-elle à surmonter le dualisme religieux. C'est parce qu'ils parlent le même langage que les Serbes orthodoxes et les Croates catholiques ont toujours tendu à associer leur destin et viennent de fonder la Yougo-Slavie. On a remarqué, bien plus, que nombre de catholiques immigrés d'Europe aux États-Unis y sont devenus méthodistes, unitariens ou anabaptistes en adoptant l'anglais comme langue usuelle.

Aussi les batailles nationalitaires engagées autour de l'École ont-elles constamment atteint l'Église, le Temple ou la Synagogue. Les interdictions d'enseigner une langue se sont presque toujours étendues au prêche et au catéchisme. En revanche, le prêtre, quand il n'est pas lui-même un instituteur, seconde constamment ce dernier dans la défense commune de la langue et de l'idéal national. Dans la concurrence des nationalités aux Balkans, l'Église et l'École sont presque sans exception solidaires, sinon confondues. L'influence des clergés a d'ailleurs été d'autant plus considérable dans la défense des nationalités opprimées que les Églises, en raison des progrès de la tolérance religieuse, ont bénéficié plus souvent que l'École de certains égards. L'Église a été très souvent le suprême refuge des idiomes pourchassés par les majorités oppressives.

Langue, littérature, traditions historiques, religion, tous ces éléments de la nationalité plus essentiels que le sol, la race et les intérêts économiques, ont ceci de commun qu'ils dépendent dans une certaine mesure de l'action des volontés. Non pas de toutes. L'immense majorité des hommes reçoivent toute faite la tradition de leur langage, de leurs souvenirs collectifs, de leur religion et se bornent à la transmettre inaltérée. Mais il est incontestable que ces

facteurs dépendent, à bien des égards, de certaines minorités intellectuelles, d'une « élite » mieux armée que la masse pour manier avec efficacité ces outils qui orientent puissamment la conscience des peuples vers la conquête de destins nouveaux. Or, ce rôle des minorités intellectuelles est singulièrement frappant dans les agitations nationalitaires qui ont précédé la guerre mondiale ou que celle-ci a suscitées. Les protagonistes de ces mouvements sont rarement des ouvriers, plus rarement encore des paysans. L'ignorance du paysan l'attache à son plus prochain horizon, et le demi-intellectualisme de l'ouvrier le rend plus sensible à l'idéal simpliste d'une émancipation universelle de tous les travailleurs, qu'aux revendications spécifiques, diverses et souvent contradictoires des multiples nationalités. Les chefs des mouvements nationalitaires, ce sont, pour la plupart, des hommes politiques férus d'une certaine conception de l'expansion de l'État national auquel ils appartiennent, des publicistes informés de l'histoire de leur pays, souvent même des universitaires et des érudits doublés de théoriciens de l'activité nationale, parfois aussi des ecclésiastiques soucieux d'associer les privilèges de leur Église à l'indépendance d'un État national. Bref, c'est la bourgeoisie qui offre à la diffusion des idées nationalitaires le sol le plus favorable. Ce sont des minorités bourgeoises qui se chargent de susciter ou de raviver, d'entretenir et d'armer au besoin les aspirations des masses à la plénitude de la vie publique. Aussi constate-t-on sans surprise que le mouvement nationalitaire, qui est de tous les temps, a pris une intensité particulière, d'abord, avec la Réforme, ensuite, au XVIIIe siècle, avec *L'Encyclopédie* et avec *La Philosophie des Lumières*, c'est-à-dire aux deux moments de l'histoire européenne qui signalent l'ascension politique d'une bourgeoisie cultivée, réfléchie et raisonneuse.

L'influence toute spéciale d'une catégorie bourgeoise qui pourrait passer pour peu propre à l'action, celle des érudits, mérite d'être particulièrement signalée. L'auteur d'un livre paradoxal, mais rempli de vues pénétrantes, que nous avons cité plusieurs fois, M. Johannet, caractérise le mouvement nationalitaire moderne en montrant qu'il procède de la « méditation des origines ». La formule est heureuse. Nulle part, les aspirations à l'indépendance nationale ne surgissent spontanément de ce qu'on appelle trop facilement l' « âme » ou la « conscience » des peuples. Pour réels qu'ils soient, les souvenirs populaires demandent à être précisés et recolorés pour

devenir source d'action. En recréant le passé, les historiens ont ébauché la figure de l'avenir.

De cette « méditation des origines », ce sont surtout les Allemands qui ont fourni le modèle. Ce sont eux qui, à la théorie française de la nationalité fondée sur le libre choix, ont opposé la théorie érudite. Qu'on se rappelle Lessing et, à sa suite, les romantiques allemands, les Schlegel, Niebuhr, les frères Grimm, cherchant à soustraire leurs compatriotes à l'influence de la littérature française en rénovant, ou plutôt en recréant de toutes pièces une curiosité mystique et exaltée en faveur du passé germanique : *Niebelungen*, folk-lore, vieux chants populaires. Or, en pareil domaine, l'activité de l'érudit peut exercer sur la conscience populaire un retentissement profond, en ce sens qu'il suffit de rajeunir, de colorer, de poétiser des souvenirs qui ne sont qu'à demi oubliés. Un peuple ne se rattache guère moins à son passé par ses légendes que par son histoire; ou plutôt l'histoire même ne reste souvenir vivant qu'en devenant légende. Historiens et folk-loristes ont puissamment contribué au réveil des nationalités.

Ce rôle de la propagande érudite est particulièrement frappant dans les pays circonvoisins de l'Allemagne, où s'est fait le plus vivement sentir l'influence de l'école historique allemande. Le mouvement semble d'abord se propager en Bohême où, vers le milieu du XIXe siècle, philologues, littérateurs et historiens ont entrepris avec une énergie persévérante la restauration de la conscience nationale tchèque. L'impulsion est suivie chez les Slaves du Sud, en Bulgarie, puis en Russie. Pour faire pendant à la « Germanie », on invente de toutes pièces une « Slavie », notion si nouvelle, disons mieux, si artificielle que l'écrivain slovène Pypine a pu faire cet aveu significatif : « Le panslavisme est une découverte archéologique. »

Gardons-nous, au surplus, de pousser ces observations à l'extrême et surtout de prétendre expliquer tous les mouvements nationalitaires par l'initiative arbitraire de politiciens bourgeois et de publicistes érudits. A cet égard, il conviendrait, dans une théorie complète de la nationalité, de discerner les nuances les plus variées. On reconnaîtrait que la fidélité aux aspirations nationales est tenace là surtout où se trouve répandue une solide culture dans toutes les couches de la population; c'est là que la contrainte morale exercée par les majorités oppressives obtient le moins de succès, quand elle n'aboutit pas même à fortifier le sentiment national en faisant de

celui-ci le ressort d'un parti d'opposition; c'est là aussi que la propagande érudite est le moins nécessaire. Inversement, les peuples de faible culture sont ceux qu'une politique tant soit peu modérée arrive le plus aisément à dénationaliser, et l'on peut citer des cas bien significatifs d'assimilation facile et rapide d'un peuple par un autre, depuis la Gaule devenue romaine, jusqu'aux Mongols slavisés en Bulgares, ou aux Slaves germanisés en Prussiens. Mais, à vrai dire, ces réserves confirment plus qu'elles n'infirment nos observations sur le rôle de la propagande intellectuelle; car, jusque dans les pays où une bonne culture moyenne correspond à une forte conscience nationale, les éléments de population pourvus d'une simple culture primaire s'assimilent assez vite à la culture et aux mœurs du conquérant, à moins qu'une bourgeoisie vigilante ne prenne en main avec énergie et persévérance la défense de la langue, des coutumes, des formes d'art et des libertés nationales. A cet égard, le rôle des intellectuels, des lettrés, des artistes et des divers clergés a été très remarquable dans la conservation de la conscience nationale en Alsace-Lorraine, en Bohême, en Pologne, en Finlande et en Irlande même, et aussi dans la propagande sioniste au milieu des colonies juives.

***

Si ces considérations sont exactes, elles nous permettront peut-être d'apporter quelque lumière dans la controverse assez confuse qui se poursuit depuis un siècle, et que la guerre a ravivée, entre deux théories absolument opposées de la nationalité.

Nous avons, dans un autre travail[1], longuement exposé cet antagonisme. Il nous suffira de rappeler ici les caractères essentiels des deux thèses adverses.

La théorie érudite, qu'ont surtout développée les philosophes, historiens ou géographes d'outre-Rhin, suspend la nationalité à un déterminisme, celui du sol, de la race ou de l'histoire. Elle professe que la nation est l'aboutissement d'un devenir dans lequel la volonté des individus, et par suite celle des groupes, ne joue qu'un rôle insignifiant. Les lois naturelles déterminent par le dehors la formation des nationalités. Le critérium de la nationalité ne réside pas dans la conscience; la nationalité est, bien au contraire, un type excellent de phénomène « inconscient ». Ses critères

1. La brochure indiquée dans la liste bibliographique.

sont extérieurs à l'individu : c'est le sol qui est propre par sa configuration, ses produits, sa dimension, à assurer l'existence d'un peuple capable de se suffire à lui-même; c'est le signe physiologique garantissant l'homogénéité de la population; c'est la langue, « force fatale qui mène l'individu », disait Fichte[1]; ce sont enfin les nécessités dont l'ensemble perpétue le devenir historique d'une nation. D'où il est aisé de conclure que la détermination de la nationalité ne saurait être subordonnée au caprice individuel, mais qu'elle dépend de l'État, seul compétent pour apprécier ses besoins et ses capacités d'expansion, l'État éclairé d'ailleurs sur ses droits et sur ses ressources par la science de ses universitaires, historiens, ethnographes, économistes et juristes.

On ne saurait méconnaître la force concrète que l'État et la nation elle-même tirent d'une semblable conception. Celle-ci, en effet, frappe par avance de nullité toute revendication séparatiste, ou simplement autonomiste, formulée par telle ou telle université qui arguerait de sa nationalité. Elle a merveilleusement servi les desseins de l'impérialisme allemand au cours du XIXe siècle et n'a pas peu contribué à la formation de l'unité allemande. Elle a même permis d'étendre cet impérialisme bien au delà des frontières de la Germanie, puisqu'elle autorise, par la loi Delbrück du 22 juillet 1913, tout sujet allemand résidant à l'étranger à conserver la nationalité allemande tout en acquérant une nationalité étrangère : loi vraiment extraordinaire, qui maintient l'emprise nationale de l'État sur le sujet qu'un autre État accepte comme ressortissant de sa souveraineté. Une politique réaliste ne peut trouver qu'un point d'appui excellent dans une théorie également réaliste, — ou qui se donne pour telle.

Or, la question est tout justement de savoir si la théorie allemande de la nationalité est aussi réaliste qu'elle peut sembler au premier abord. Nos observations tendent précisément à montrer que la valeur réaliste des facteurs de la nationalité invoquée par la théorie allemande est très inégale. D'une part, en effet, la race et les « frontières naturelles » elles-mêmes ne nous apparaissent pas comme des données concrètes absolument définissables, mais plutôt comme des concepts construits au nom de préoccupations entachées par avance de parti pris politique; de sorte qu'on retrouve au fond

1. Quatrième *Discours à la Nation allemande*.

de la théorie érudite de la race et du cadre géographique, précisément tout ce que le préjugé national y a mis déjà. Beau cas de cercle vicieux! D'autre part, il est très certain que la langue, la religion et la tradition sont surtout des facteurs de première importance dans la constitution de la nationalité; mais précisément ces facteurs ne sont plus, comme le sol et le sang, de l'ordre strictement inconscient. Ils sont plutôt, comme l'habitude, à la limite mutuelle du conscient et de l'inconscient; ils sont, comme tels, sujets à passer de l'inconscient au subconscient et au conscient sous l'effet de la réflexion, et surtout grâce aux suggestions exercées sur les consciences faibles ou obscures par les consciences énergiques et claires. De sorte que la nationalité, dans ce qu'elle a d'authentiquement essentiel, échappe justement à ce déterminisme du fait dans lequel on voulait l'emprisonner.

Cependant la communauté de la langue constitue un facteur national d'une incontestable efficacité; nous-même en avons souligné l'importance majeure, et l'on conçoit que le pangermanisme y ait appuyé ses arguments favoris. On se rappelle les vers célèbres par lesquels le poète Maurice Arndt traduisait les philosophèmes linguistiques de Fichte :

So weit die deutsche Zunge klingt,
Und Gott im lieben Himmel singt,
Das soll es sein! Das soll es sein!
Das ganze Deutschland soll es sein!

Avec quelle énergie la triple répétition du « soll es sein » transpose la nécessité naturelle du langage en une sorte de nécessité morale orientant l'histoire vers ses fins transcendantes! Or, il est bien vrai que la communauté du langage crée entre les éléments ethniques une attraction presque irrésistible. Et cependant il peut arriver qu'une force morale plus grande neutralise cette attraction ou l'utilise à l'inverse de sa direction naturelle. Quel exemple plus éclatant en veut-on que l'Alsace, où le dialecte local, qui est germanique, a servi de moyen de résistance contre l'emprise du germanisme? En Irlande, c'est en anglais qu'est rédigé un des organes du mouvement sinn-feiner, la revue *Nationality*, et c'est en anglais, et non en gaélique, que sont rédigés les actes officiels du Gouvernement provisoire[1]. On en trouverait des exemples analogues dans les Balkans, où

1. A l'exception du titre : *Poblacht na Heireann* (République d'Irlande).

le turc a servi parfois de véhicule à la propagande hellénique. Bref, la langue ne rive pas une population à une nationalité par des liens infrangibles; c'est un outil, sans plus, que la volonté peut employer à des fins diverses.

Au surplus, si flottant est le déterminisme de fait qui définit la nationalité, que le pangermanisme est amené à préconiser des applications pratiques radicalement contraires à ses prémisses. Un déterminisme n'a pas besoin qu'on le gouverne; il suffit qu'on déclenche le fait initial de la série, qui se déroule tout entière. La théorie allemande de la nationalité devrait donc aboutir à un laisser-faire, se remettant aux causes permanentes du soin de rectifier ou de submerger les aberrations accidentelles sous le flot monotone des réactions régulières. Or, tout au contraire, le propre de la théorie est de reconnaître à l'État une sorte de conscience transcendante des conditions de la nationalité qui échappent aux simples mortels. Et parce qu'il sait tout, l'État peut tout aussi, au risque de se contredire, annexant de force les Alsaciens parce qu'ils sont des Germains, et germanisant les Polonais parce qu'ils sont des Slaves. Il imposera sa souveraineté aux uns en raison de leur indice céphalique, aux autres parce qu'il sont campés dans une « marche » dont la sécurité de l'État veut qu'on fasse un « glacis de forteresse », à d'autres encore parce qu'ils peuplent une région du domaine économique de l' « État national fermé ». Un arbitraire illimité se trouvera ainsi justifié par une science serve, apte à toutes les besognes. Ainsi un soi-disant réalisme se prêtera élastiquement aux prétentions d'un système politique, qui n'est au fond qu'un idéalisme brutal, une métaphysique de la force.

C'est par des voies diamétralement inverses que procède la théorie française, ou théorie élective de la nationalité. Celle-ci est issue en droite ligne de l'individualisme religieux de la Réforme et de la théorie individualiste de la souveraineté chez J.-J. Rousseau. Elle transfère de l'individu au groupe le droit de disposer de sa personne comme de sa foi intime et de son allégeance et, par suite, de remettre en question à tout moment sa fidélité à l'Église et son loyalisme vis-à-vis de l'État. Comme le pacte social dépend de l'accord des volontés, la solidarité nationale est subordonnée à la libre adhésion des groupements ethniques; et de même qu'un citoyen peut abandonner une nationalité pour se faire adopter par une autre, les nationalités, à leur tour, ont le droit de rompre les liens de fait pour s'agréger à la commu-

nauté politique de leur choix. Comme la théorie érudite sert les desseins des gouvernements d'autorité, la thèse élective, ou contractuelle, se trouve, en fait comme en droit, solidaire du développement des démocraties; et si la « guerre des nationalités » s'est terminée par un effondrement inouï et simultané de toutes les dynasties de l'Europe centrale, c'est là sans doute une incomparable illustration de cette solidarité de toutes les libertés.

Aussi la théorie élective a-t-elle trouvé en France un accueil plus chaleureux qu'ailleurs. En Angleterre même, elle ne compte guère parmi ses défenseurs que Stuart Mill. En France, énoncée au milieu du siècle dernier par Maximin Deloche, elle s'affirme, pendant ou après la guerre franco-allemande, comme une protestation contre l'impérialisme bismarckien, sous la plume de Michelet, de Fustel de Coulanges, de Renan. Et la guerre mondiale, à son tour, pour des raisons analogues, lui ramène la faveur des historiens: MM. Aulard, Denis, Driault; des philosophes : MM. Boutroux, Durkheim, Séailles; de maint publiciste et de maint homme politique. Elle est devenue une sorte d'article du *credo* national. On la trouve énoncée dans plus d'un manuel scolaire. N'est-ce pas pour rendre aux peuples « le droit de disposer d'eux-mêmes » que des milliers de soldats ont pensé se battre?

A y regarder, cependant, d'un peu près, il semble bien que la thèse élective de la nationalité, entendue du moins dans sa rigueur, appelle les plus sérieuses réserves.

La principale, c'est qu'elle implique une hypothèse aussi artificielle que le contrat social imaginé par Rousseau, auquel elle est étroitement apparentée. Rousseau, du moins, quand il supposait un pacte originel conclu entre des hommes jusque-là absolument libres, savait — il le dit expressément — qu'il énonçait une conjecture purement abstraite, sans fondement historique. Mais quand on envisage le problème actuel des nationalités, qui appelle des solutions pratiques, il s'agit moins de l'origine, d'ailleurs obscure et diverse, de ces groupements, que de la solidarité volontaire qui les maintient effectivement unis. Or, la volonté d'union ne paraît s'affirmer qu'aux jours de crise, quand une nationalité se trouve convoitée par un voisin avide d'expansion, opprimée par un vainqueur brutal, ou impatiente elle-même de changer son allégeance. C'est donc un état d'opposition, une forme négative bien plutôt qu'un élément constitutif de la conscience sociale. Il en

est, à cet égard, de la conscience des groupes comme de celle des individus. La volonté — à moins qu'on n'entende par ce terme, avec Schopenhauer, un substrat métaphysique sous-jacent à toute manifestation psychologique, quelle qu'elle soit — ne se manifeste qu'en réaction contre une variété d'excitations, entre lesquelles une nécessité vitale ou le simple attrait du plaisir rendent le choix nécessaire. Or, la vie n'impose pas à tout instant ces options décisives ; l'instinct et l'habitude assurent communément la continuité des réactions utiles ; et c'est pourquoi, d'ordinaire, on continue de vivre, comme on est né, sans avoir la peine de le vouloir. Tout de même, une nationalité ou une nation n'ont le plus souvent que faire de ce luxe que serait une volonté d'union. On appartient à une nation par le fait pur et simple de la naissance, — *natio* et *natus*, de *nasci*, ne sont-ils pas un seul et même mot ? — et, dans l'immense majorité des cas, on reste solidaire de la vie nationale par simple accoutumance, jusqu'au jour, qui ne surgit que par exception, où le citoyen en arrive à envisager pour lui-même ou pour son groupe les avantages éventuels d'une dénationalisation. Il faut reconnaître, à cet égard, que les théoriciens d'une doctrine pour laquelle nous n'éprouvons aucune sympathie, le « nationalisme intégral », ont discerné avec perspicacité ce « fait positif » qu'une nationalité trouve dans son propre passé sa meilleure raison d'être.

Au surplus, cette emprise du passé s'affirme-t-elle jusqu'aux heures de crise, heures tragiques et bien réelles aussi, où une nationalité en vient à mettre en question le lien politique qui l'attache à un État allogène. En ce cas, la volonté de désunion à l'égard de l'État a pour réciproque naturelle une plus forte volonté d'union de la minorité qui aspire à la séparation. C'est l'histoire banale et douloureuse de toutes les insurrections, de tous les mouvements autonomistes. On ne s'aime jamais si bien que contre autrui, et la haine de l'étranger a toujours été le plus solide ciment du patriotisme. Mais cette volonté d'union ne serait qu'une forme vide si elle n'avait pour matière la sauvegarde, l'achèvement ou le culte rétrospectif d'une partie au moins du passé national. Sous les formes révolutionnaires qu'elle peut affecter, une agitation nationalitaire s'attache toujours violemment à conserver une partie au moins de l'héritage des pères, en particulier la langue, la religion et le sol sur lequel se sont joués les actes les plus caractéristiques du drame historique national.

Quels que soient donc les cas de « plébiscite » et de « referendum populaire » qu'on puisse emprunter à l'histoire, en faveur de la thèse élective, il n'en faut pas moins convenir que celle-ci ne cadre pas exactement avec la réalité. Elle s'applique à certaines circonstances exceptionnelles de l'histoire plutôt qu'aux humbles réalités dont est faite la vie quotidienne des nations. C'est pourquoi, appliquée dans sa rigueur simpliste, elle pourrait aboutir à de bien étranges prétentions. Elle risque, en effet, de compromettre à la fois l'unité nationale et l'unité régionale. En effet, le cas d'une nationalité qui serait absolument unanime à réclamer son indépendance pour en faire le même usage n'existe que dans l'abstrait, du moins ne peut-on le réaliser que dans des circonstances passagères. La « protestation » de l'Alsace-Lorraine a été unanime sous le coup de l'injure grave faite au loyalisme français du pays ; mais, jusque dans cette terre classique de la fidélité, des brèches n'ont pas tardé à entamer le bloc protestataire. En 1914, la majorité de la population, plutôt que d'attendre sa libération de la guerre, se résignait à réclamer la simple autonomie dans le cadre de l'Empire, et il a fallu, au cours de la guerre, le renouveau des persécutions allemandes pour raviver le sentiment français dans son ardeur première. Après l'armistice, si un plébiscite avait été institué au Pays d'Empire, il y aurait eu sans doute contre le retour à la France une minorité d'immigrés et de quelques ralliés. C'est ce que pensait, dès 1917, un historien alsacien bien informé, M. Camille Bloch, dans l'*Almanach Républicain d'Alsace-Lorraine*. Des minorités, en pareil cas, il y en a toujours. Il y en eut jusqu'en Savoie, en 1861 (225 *non* contre 130 533 oui) et à Nice (25 743 *oui* sur 30 706 inscrits). La plébiscite institué au Luxembourg le 28 septembre 1919, vient de donner 60 135 voix pour le rattachement économique à la France, contre 22 242 en faveur de la Belgique. Que donneront les divers plébiscites organisés par la Société des Nations, dans le bassin de la Sarre, dans le Slesvig, en Silésie ? Très probablement des partages analogues. De sorte que la satisfaction accordée à une nationalité se trouve avoir pour contre-partie la création d'une sous-nationalité irrédente et mécontente de son nouveau statut. Accordez le *Home Rule* à l'Irlande : l'Ulster proteste et refuse de dépendre de Dublin. Fermez la plaie polonaise : vous ouvrez toute vive la blessure de Dantzig.

Or, on peut bien, en vertu du principe démocratique des majorités, se résigner à ces divergences inévitables quand, au total, de

grandes injustices se trouvent réparées et que le nombre des nationaux satisfaits l'emporte sur celui des mécontents. Mais, qu'on y songe bien, dans l'espèce qui nous occupe, le principe majoritaire, si imparfait à tant d'égards, se révèle doublement contestable. Du moment, en effet, où l'on suspend le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes au droit individuel qu'a tout homme de changer de nationalité à son gré, il devient évident que la contrainte imposée à 225 Savoisiens obligés de devenir Français est, en soi, aussi choquante que l'annexion forcée d'un million d'hommes. L'injustice commence au premier individu contraint de subir la loi d'un nouveau souverain. Or, si l'on peut sans trop grand dommage tolérer la dénationalisation de quelques individus, peut-on admettre qu'une commune, un canton, un arrondissement s'érigent en communauté autonome au sein de l'État, ou en souverain nouveau aux frontières de l'État, peut-être même en enclave dans l'État lui-même? Non, sans doute. Aucune théorie, si libérale soit-elle, ne saurait pratiquement admettre cet émiettement de la « République une et indivisible », ni cette perpétuelle menace de revision de la souveraineté. Mais aucune, non plus, ne saurait les exclure en droit. Dès lors, où sont les limites? Quel tantième de population sera tenu pour capable de revendiquer son autonomie? Par quel tempérament établira-t-on un juste compromis entre les exigences du droit et les résistances du fait?

Ainsi, la théorie savante de la souveraineté est intolérable parce qu'elle opprime des libertés sous le déterminisme accablant du donné; et la théorie libérale, en éparpillant la souveraineté, risque de répartir l'oppression des minorités importantes en menues tyrannies locales, tandis que, en se cantonnant dans l'abstrait, elle s'expose à demeurer sans action sur les problèmes réels de la vie nationale et internationale.

On ne saurait résoudre en théorie pure cette antinomie entre deux théories de la nationalité qui, issues de points de vue divers, se heurtent indéfiniment sans pouvoir se concilier. Mais c'est le propre de la vie de résoudre au jour le jour en synthèses provisoires les conflits éternels du fait et du droit. La politique, qui est précisément l'art d'inventer des combinaisons inspirées de la doctrine et susceptibles pourtant de modeler la réalité sociale, a constamment oscillé entre les formules de la science positive et les aspirations des consciences nationales. En fait, ni les puissances d'autorité ne

peuvent faire absolument table rase des vœux des minorités ethniques, ni les puissances libérales faire abstraction des nécessités imposées par les circonstances en un moment donné. L'histoire comparée montrerait, par exemple, que Napoléon III, cet idéologue couronné, n'a presque jamais pu pratiquer la politique nationalitaire libérale qui hantait son cerveau, et qu'en revanche l'Allemagne et l'Autriche ont dû faire des concessions aux revendications des Alsaciens-Lorrains et des Polonais.

Est-ce à dire qu'on ne puisse concevoir et réaliser une politique nationalitaire plus cohérente que celle du Second Empire, plus conforme aux aspirations de la conscience que celle des Empires centraux? Il nous semble, au contraire, que la théorie de la nationalité exposée ci-dessus se prête à des applications plus souples, plus propres à satisfaire la doctrine, sans faire violence à l'histoire.

Si, en effet, la nationalité réside tout entière dans le fait objectif du sol, du sang et du langage, la seule politique logique est l'impérialisme d'autorité.

Si, au contraire, l'essence de la nationalité réside dans une décision volontaire, la seule politique honnête aussi bien que logique consiste dans l'abdication perpétuelle de la Nation-État devant les prétentions des groupes qui s'affirment comme nationalités. C'est l'anarchie totale dans la liberté de tous.

Mais la nationalité, avons-nous dit, est constituée par un ensemble de faits de conscience qui n'est pas moins réel que le sol, la race, qui embrasse d'ailleurs la langue avec la religion, les mœurs et la tradition historique, mais qui n'est pas soumis au déterminisme rigide du territoire et du type physiologique. Or, ce trésor moral, précisément parce qu'il est d'ordre intime, est celui qu'une nationalité peut défendre en introduisant le minimum de trouble dans la vie des organismes politiques plus vastes dans lesquelles elle se trouve elle-même intégrée. Il faudrait, mais il suffirait, pour assurer la paix à l'intérieur des États composites, que l'État souverain renonçât à régenter uniformément les Églises, les Écoles, toute la vie culturelle et privée des minorités ethniques, et que celles-ci, de leur côté, renonçassent à exercer une souveraineté singulièrement coûteuse, périlleuse et précaire pour les petites collectivités. Si l'État-force perdait chez les gouvernants et chez les gouvernés quelque chose du prestige superstitieux dont il est entouré, la paix et la liberté sociale y gagneraient infiniment.

Bref, la solution du problème nationalitaire nous paraît devoir être cherchée dans le sens d'un relâchement des liens politiques et d'une intensification réciproque des forces spirituelles qui constituent le noyau le plus solide de la conscience nationalitaire. L'autonomie dans la fédération, telle est la formule que nous proposerions volontiers aux hommes d'État responsables du règlement des litiges nationaux encore pendants.

Mais il faudrait surtout se convaincre que ces litiges ne sauraient se poser en eux-mêmes et qu'il importe de les envisager du point de vue plus élevé de l'humanité, qui est, au fond, identique au point de vue de la raison. Les nationalités sont volontiers égoïstes; elles inclinent à se croire chacune un centre du drame mondial; il est même remarquable que les plus exigeantes, les plus tapageuses sont souvent les plus jeunes. Celles, au contraire, qu'un long passé d'épreuves ont rendues le plus sacrées à la sympathie des hommes de tout pays qu'émeuvent les douleurs de peuples lointains, sont souvent les plus discrètes. Quoi de plus mesuré que la plainte d'Israël dispersé depuis dix-huit siècles? Quoi de plus digne que la patience avec laquelle la Pologne a attendu l'heure de l'immanente justice? En Alsace, nous avons entendu, en 1913, des patriotes nous déclarer : « Nous ne méritons pas que la France et l'Allemagne se battent pour nous. » Nobles paroles que feraient bien de méditer certains romantiques du nationalitarisme à tout prix!

Ces dernières considérations sont plus que jamais d'actualité. La « guerre de nationalités » qui vient de s'achever aboutit à une paix imparfaite, qui laisse maint espoir déçu. A tout prendre, cependant, cette paix représente le plus formidable effort qu'on ait jamais tenté pour redresser les erreurs ou les crimes d'un passé de violence. C'est là, sans doute, son meilleur titre à l'indulgence de l'impartiale histoire. De cet effort, l'Europe sort épuisée et écrasée de tant de maux qu'elle a besoin, pour longtemps, plus encore de repos que de justice intégrale. Des questions toutes nouvelles se trouvent ouvertes, que la paix issue de la guerre a posées et n'a pu d'emblée résoudre. C'est à la paix tout court, avec les procédures juridiques qu'elle comporte, d'en essayer à son tour la solution. La parole des Alsaciens que nous citions plus haut mérite d'être appliquée à d'autres revendications nationales. Ni Fiume, ni la Silésie, ni la Syrie ne valent que le monde se batte pour elles; mais elles valent qu'on use de

toutes les ressources de la paix, qui sont infinies, pour concilier les intérêts en présence ou arbitrer les conflits.

Est-il possible cependant de résoudre juridiquement les conflits de nationalité? Hier encore, il eût fallu sans hésiter répondre non. Une décision juridique implique un droit; or, c'est justement l'infortune des nationalités d'être strictement dépourvues de tout droit en face de la souveraineté. Aucun tribunal d'arbitrage n'aurait pu, par exemple, trancher en droit la question d'Alsace-Lorraine, celle-ci étant juridiquement allemande de par le texte très régulier du traité de Francfort. Aussi les Conférences de la Haye avaient-elles implacablement opposé à toutes les revendications des nationalités une fin de non-recevoir absolue.

La Conférence de la Paix s'est-elle, sur ce point, montrée plus libérale? Oui, en un sens, puisqu'elle a admis à sa table les délégués de trois nations qui n'étaient hier, en tout ou partie, que des nationalités : Pologne, Tchéco-Slovaquie, Yougo-Slavie. Il y a plus. Le Président Wilson prononçait le 17 septembre dernier, devant le Conseil ouvrier de San-Francisco, un important discours où il déclarait que l'article 11 du Pacte de la Société des Nations ouvrait, pour la première fois, « un *forum* où peuvent être portées toutes les demandes de libre disposition qui paraissent capables de troubler, soit la paix du monde, soit la bonne entente entre les Nations dont la paix du monde dépend ». C'est là, à l'égard des traditions du droit, une conception d'une portée incalculable. Si, en effet, l'interprétation de l'article 11 par le Président Wilson est admise par les signataires du Pacte, il en résulte que la Société des Nations sera désormais qualifiée comme la tutrice virtuelle de tous les peuples mineurs. Des procédures de droit seraient ouvertes pour l'accommodement des querelles nationalitaires. Et celles-ci, comme les conflits internationaux, cesseraient d'être des nids à guerres du jour où elles deviendraient simplement des nids à procès.

TH. RUYSSEN.

NÉCROLOGIE

GEORGES SIMÉON (1888-1919)

Georges Siméon était né à Nîmes le 21 février 1888. Sa mort, à l'âge de 31 ans, a causé une douloureuse surprise non seulement à ses amis, mais à tous les collaborateurs et lecteurs de la *Revue* qui se félicitaient justement d'apprendre que l'aveugle destin de la guerre ait épargné, au cours des plus terribles épreuves, la plus généreuse, la plus lucide, la plus pénétrante de nos jeunes intelligences philosophiques.

Georges Siméon avait fait ses études aux Facultés des Lettres de Lyon et de Paris. Reçu premier à l'agrégation de philosophie au concours de 1911 et nommé professeur au lycée d'Alais où il enseigna pendant un an, il fut en outre désigné comme pensionnaire de la fondation Thiers.

Pendant la guerre, c'est des tranchées de la cote 304 ou du Chemin des Dames que le lieutenant d'infanterie Georges Siméon envoyait à la *Revue de Métaphysique et de Morale* les deux remarquables articles sur *Le sens de l'union sacrée* et sur les *Partisans de la force et Partisans du droit*, insérés dans les numéros de mars 1917 et de mars-avril 1918. Mais sa première étude sur *Le sentiment patriotique* (numéro de juillet 1914), parue par une coïncidence émouvante à la veille même de la guerre, avait eu, sans que l'auteur ait pu le prévoir et le vouloir, toute la valeur morale d'un manifeste. Pensée et écrite à la caserne, où Siméon, déjà sous-lieutenant de réserve, achevait tranquillement ses années de service militaire, elle avait pour but de projeter courageusement la lumière de la raison et de l'expérience morale sur les données obscures d'une croyance traditionnelle que beaucoup se vantaient d'accepter telle quelle en se refusant, — de peur de la détruire, — à l'analyser et à la justifier;

l'auteur pensait y asseoir sur des bases solides, pour lui et pour les autres, la certitude du devoir patriotique, en rompant la solidarité dangereuse trop souvent établie entre cette notion et tel dogme particulier de parti ou de classe.

La guerre allait être pour les idées qu'il y avait soutenues une redoutable épreuve. Elles étaient de taille à l'affronter. L'article sur *l'Union sacrée* prouve que les événements, loin de modifier les opinions de Georges Siméon, leur avaient fourni la plus précieuse des confirmations. C'est la même ardente dialectique, soucieuse, dans toutes les phases de son développement, de suivre et de reproduire avec exactitude les mouvements même de la vie morale, c'est le même généreux idéalisme, hostile au formalisme, aux compromis superficiels, au verbalisme abstrait des formules, à toute logique juridique oublieuse des réalités toujours nouvelles incessamment engendrées par l'action, mais c'est aussi d'autre part, — sous condition qu'elle ne tombe pas dans ces défauts, — la même confiance dans la raison vivante, à la fois critique et créatrice, et la même affirmation largement humaine de la souveraineté de la pensée que l'on retrouve dans l'article : *Partisans de la force et Partisans du droit.*

Tel est le testament spirituel de Georges Siméon. Les richesses qu'il nous lègue ne sont rien, hélas! si on les compare à ce qu'il aurait pu nous donner. Mais nous en sentons tout l'inestimable prix lorsque nous découvrons dans chacune de ses idées, dans chacune des lignes qu'il a écrites, le fruit de l'expérience tragique de la guerre, réfléchie dans une conscience lucide et aussi étrangère à toute haine et à tout fanatisme que fermement résolue à combattre pour la justice et à vouloir constamment, dans ce combat, « puiser sa vigueur morale dans la force des idées claires ».

La juste exigence d'une philosophie « vécue » est ici largement dépassée. L'idée sortait de l'action, et elle retournait s'y éprouver et s'y retremper. Une blessure, deux citations à l'ordre de l'armée, l'affection des hommes que Georges Siméon commandait, représentent l'attestation extérieure de sa vaillance, de son énergie, et de a bonté. La mort aussi, hélas! la mort contre laquelle il a lutté de toute la force de sa jeunesse, de son désir de vivre, d'agir, de penser, la mort qui l'enlève neuf mois après son mariage et avant même la démobilisation si impatiemment attendue, restera pour nous un enseignement : sur son lit d'agonie, dans les intervalles de crises

douloureuses qui n'altéraient pas la vigueur de son intelligence, il continuait à écrire, en vue d'une thèse dont il commençait à apercevoir les grandes lignes; et c'est des suites d'une intoxication par les gaz asphyxiants, maladie contractée pendant la poursuite de l'ennemi en octobre 1918 et compliquée plus tard d'une grippe infectieuse, que l'auteur de l'article sur *Le sentiment patriotique* est décédé, le 12 juin 1919, à Payse, près Lurs (Basses-Alpes).

Au deuil irréparable de sa jeune femme, la *Revue*, très respectueusement s'associe, parce que ce deuil est aussi le sien et parce qu'elle est la gardienne du legs intellectuel de Georges Siméon.

TABLE DES AUTEURS

Aillet (G.). — La « Force majeure » et la Guerre 401-424
Blanchet (L.). — L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal 477-516, 617-647
Bourguet (E.). — Sur la composition du « Phèdre » 335-351
Bréhier (E.). — L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néo-platonisme grec 443-475
Croce (B.). — Critique de moi-même 1-40
Davy (G.). — Émile Durkheim : l'Homme. 181-198
Delbos (V.). — Les facteurs Kantiens de la philosophie allemande du commencement du XIXe siècle 569-593
Delvolvé (J.). — La Technique de l'Éducation aux Universités et l'Enseignement national 247-281
Dorolle (M.). — Liberté et pensée. 67-88
Durkheim (E.). — La Pédagogie de Rousseau. 152-180
Ginzberg (S.). — A propos du fondement de l'induction. 523-527
Hamelin (O.). — La volonté, la liberté et la certitude d'après Renouvier. 685-704
Hubert (R.). — Réflexions sur le droit de la guerre 283-295
— Réflexions sur le droit de la paix et la Société des Nations. 529-568
Lenoir (R.). — La doctrine de Ravaisson et la pensée moderne 353-374
— La psychologie de Ribot et la pensée contemporaine : . 739-763
Leroy (M.). — Citoyen ou Producteur?. 669-684
Marcel (G.). — La Métaphysique de Josiah Royce 119-149, 211-246
Michaud (F.). — La Dégradation de l'Énergie et le Principe de Carnot. 199-210
Milhaud (G.). — La question de la sincérité de Descartes. 277-311
Mouret (G.). — A propos de l'Entropie 387-388
Meillet (A.). — De la formation des maîtres primaires. 765-769
Nicod (J.). — Le Traité de Logique de Goblot. 375-386
Parodi (D.). — Ernest Renan et la philosophie contemporaine. 41-66
Reymond (A.). — Sur une définition possible des Ordinaux transfinis. 313-334
Rignano (E.). — Sur la méthode d'enseignement des Mathématiques et des Sciences pour la formation du futur maître 389-399
Rougier (L.). — A propos de la démonstration géométrique : réponse à M. Goblot 517-521
— Les erreurs systématiques de l'intuition. 595-616
Ruyssen (Th.). — La controverse nationalitaire. 771-803
Selme (L.). — L'entropie, extension conservatrice. 89-118
Spir (A.). — Correspondance inédite de A. Spir. Lettres à A. Penjon. . 425-441
Weber (L.). — Les derniers progrès de la Physique. 705-738
Winter (M.). — Les principes de l'Analyse mathématique, par Pierre Boutroux. 649-667

TABLE DES ARTICLES

Critique de moi-même, par B. Croce 4-40
Descartes (La question de la sincérité de —), par G. Milhaud 297-311
Durkheim (Émile — : L'homme), par G. Davy 181-198
Énergie (La dégradation de l' — et le principe de Carnot), par F. Michaud. 199-210
Entropie (L' —, extension conservatrice), par L. Selme 89-118
Intuition (Les erreurs systématiques de l' —), par L. Rougier 596-616
Liberté et pensée, par M. Dorolle 67-88
Néant (L'idée de — et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec), par E. Bréhier 443-475
Ordinaux (Sur une définition possible des — transfinis), par A. Reymond. 313-334
Pari de Pascal (L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du —), par L. Blanchet 477-516, 617-647
Pédagogie (La — de Rousseau), par E. Durkheim 153-180
Phèdre (Sur la composition du —), par E. Bourguet 335-351
Philosophie allemande (Les facteurs Kantiens de la — du commencement du XIXe siècle), par V. Delbos 569-593
Physique (Les derniers progrès de la —), par L. Weber 705-738
Ravaisson (La doctrine de — et la Pensée moderne), par R. Lenoir . . 353-374
Renan (E. — et la philosophie contemporaine), par D. Parodi 41-46
Renouvier (La volonté, la liberté et la certitude d'après —), par O. Hamelin 685-704
Ribot (La psychologie de — et la pensée contemporaine), par L. Lenoir. 739-763
Spir (Correspondance inédite de A. —. Lettres à A. Penjon) 425-441

ÉTUDES CRITIQUES

Analyse mathématique (Les Principes de l' — de P. Boutroux), par M. Winter 649-667
Logique de Goblot (Le traité de —), par J. Nicod 375-386
Royce (La métaphysique de Josiah —), par G. Marcel 119-147, 211-246

NOTES ET DISCUSSIONS

Démonstration géométrique (A propos de la — : Réponse à M. Goblot), par L. Rougier 517-521
Entropie (A propos de l' —), par G. Mouret 387
Induction (A propos du fondement de l' —), par S. Ginzberg 523-527

ENSEIGNEMENT

Maîtres primaires (De la formation des —), par A. Meillet 765-769
Méthode d'enseignement des Mathématiques et des Sciences pour la formation du futur maître, par E. Rignano 389-399
Technique de l'Éducation aux Universités et Enseignement national, par J. Delvolvé 247-281

QUESTIONS PRATIQUES

Citoyen ou Producteur? par M. Leroy. 669-684
Droit de la Guerre (Réflexions sur le —), par R. Hubert. 283-295
Droit de la Paix et la Société des Nations (Réflexions sur le —), par R. Hubert 529-528
Guerre (La Force majeure et la —), par G. Aillet 401-424
Nationalitaire (La Controverse —), par Th. Ruyssen. 771-803

NÉCROLOGIE

Milhaud (Gaston). 149-151
Siméon (Georges) 805-807

L'Éditeur gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD.

B
2
R2
année 26

Revue de métaphysique
et de morale

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY